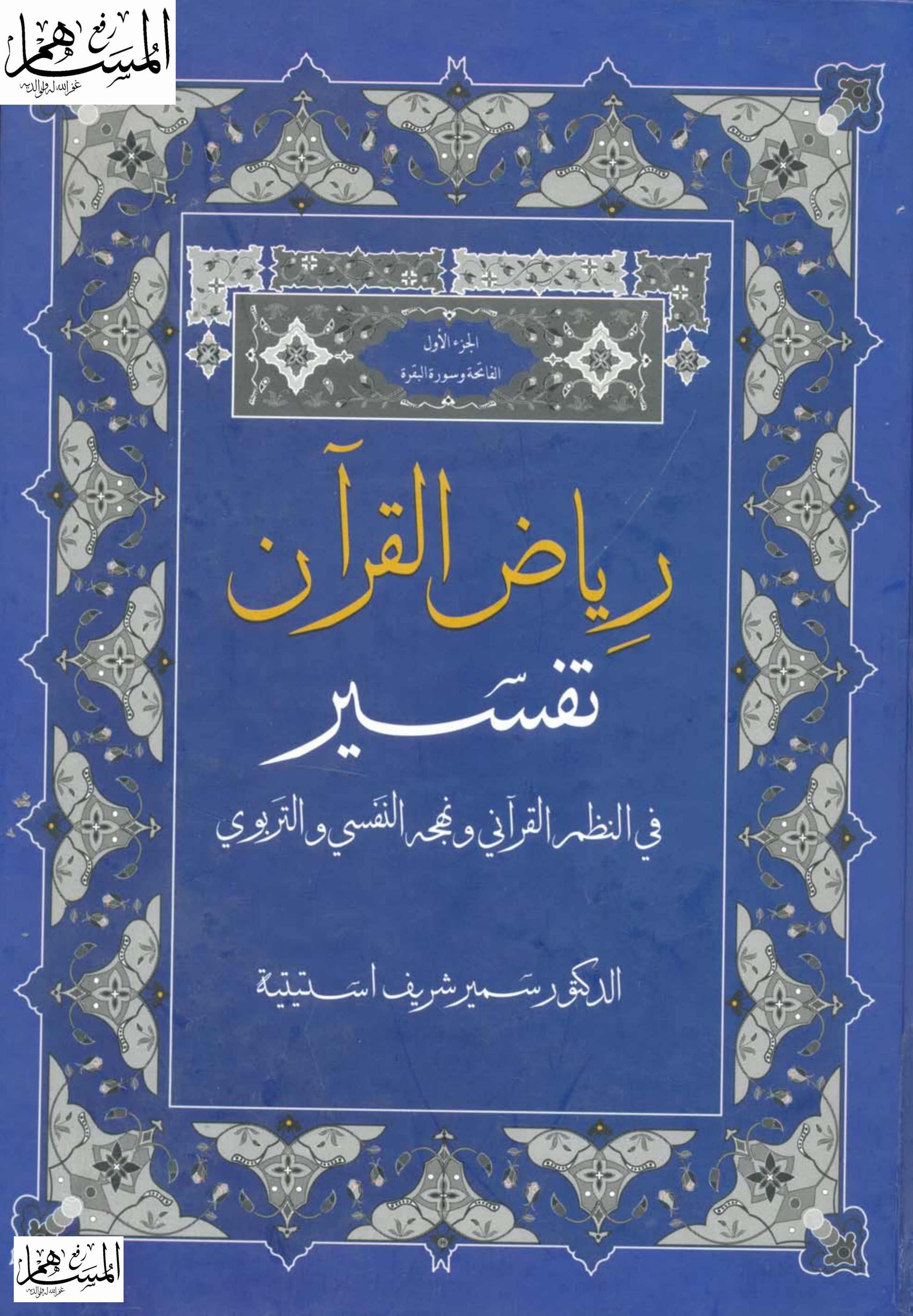


رفع
المستهم
غفر الله له ولوالديه
الجزء الأول
الفاتحة وسورة البقرة
رياض القرآن
تفسير
في النظر القرآني ونهجه النفسي والتربوي
الدكتور سمير شريف استيتية

رفع
المستهم
غفر الله له ولوالديه



رياض القرآن

تفسير

في النظم القرآني ونهجه النفسي والتربوي

الجزء الأول

الفاتحة وسورة البقرة

الدكتور سمير شريف استيتية







الطَّبْعَةُ الأولى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٥/٣/٦٧٤)

٢٢٢

استيتية ، سمير شريف

رياض القرآن : تفسير في النظم القرآني ونهجه النفسي والتربوي / سمير شريف استيتية .- إربد : المؤلف ، ٢٠٠٥ .

(٨٤٠) ص .

ر .إ .(٢٠٠٥/٣/٦٧٤)

الواصفات : / تفسير القرآن/ / الآيات القرآنية/ / القرآن/ / الإسلام/ /

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية





عالم الكتب الحديث
إربد - شارع الجامعة - بجانب البنك الإسلامي
تلفاكس : ٧٢٧٢٢٧٢ خلوي : ٠٧٩/ ٥٢٦٤٣٦٣
ص .ب : ٣٤٦٩ - الرمز البريدي ٢١١١٠

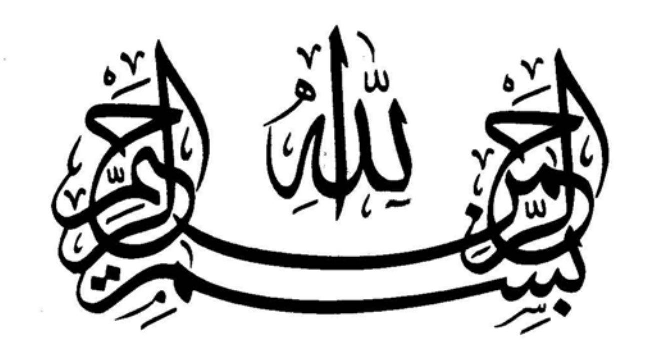
جدارا للكتاب العالمي
عمان - العبدلي - مقابل جوهرة القدس
تلفاكس : ٥٦٦٧٢١١



رياض القرآن

تفسير

في النظم القرآني ونهجه النفسي والتربوي


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله الطاهرين، وأصحابه الطيبين، وبعد،

فممّا لا شك فيه أن العلم بكتاب الله عز وجل، هو أعظم العلوم درجة، وأرفعها شأنا، وأعلاها مرتبة، وأسماها منزلة. وتفسير كتاب الله من أهم العلوم الشرعية؛ به نعرف أوامره ونواهيه، وبه نفهم مقاصده ومراميه، وبه نعرف حلاله وحرامه، وبه نعرف جمال كل آية من آيات الكتاب الحكيم.

لقد أقبل العلماء على كتاب الله يفسّرون آياته، ويشرحون عباراته، ويقربونها إلى الناس، واستخدموا لذلك المعارف التي كانت في زمانهم، وعلّمهم الله إياها، فكان علم التفسير من أوسع العلوم، ففيه تجد علم الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، واللغة، والإعراب والنحو، والبلاغة، والفقه، وأصول الفقه، والعقيدة، والقراءات، والقصص، وغير ذلك مما هو معروف في كتب التفسير.

وقد انحاز كل تفسير من التفاسير السابقة بمنحى صاحبه، ومُتَوَجّه كاتبه؛ فمن كان من أهل اللغة غلبت على تفسيره أهليَّته، وبرز فيه سمتُه، ومن كان من أهل الفقه والأصول والتشريع، توجه إلى الاستنباط والأحكام الشرعية في تفسيره.

وقد ظل المفسرون يخدمون كتاب الله بما آتاهم الله من العلم، فلم يقصّروا. ولكنهم مع ذلك كانوا يقعون في هفوات أسأل الله أن يغفرها لهم. ومن ذلك اعتماد بعضهم على الإسرائيليات التي وردت إلى كثير من كتب التفسير، فأوقعت أصحابها في عدم فهم النصوص القرآنية. وهذا وحده كافٍ لرد منهج الاعتماد على الإسرائيليات،



فكيف إذا كانت هذه الإسرائيليات من تأليف أهل الكتاب ونسج خيالهم وتلفيق ألسنتهم وأقلامهم، مما لا يتناسب وقداسة الكتاب الحكيم؟

وكان المفسرون يتداولون الفكرة الواحدة؛ إذا ابتدأ بها واحد منهم، جرت على أقلامهم جميعاً، فكانت في تفاسيرهم سيارة، وفي تأويلاتهم متواترة، حتى إن المرء ليكاد يحسّ أن القول في كثير من المسائل، قول واحد يعود إلى مفسر سابق بعينه.

وقد تعود إلى عدد من التفاسير من أجل أن تقف على سر تركيب من التراكيب القرآنية، فلا تنتهي إلى نتيجة تشفي غليل صدرك، حتى إن بعض أهل اللغة منهم، كانوا يشغلون أنفسهم في إعراب الآيات، وتقديم معاني الكلمات، دون أن يبيّنوا سرّ اختيارها، وعظمة تأليف بعضها مع بعض.

وقد عقدت العزم منذ عقود، على أن أكون من أهل التفسير. وسألت الله عز وجل أن يهيّئني لذلك، وأن يجعل أمره ميسورا. وقد توجهت هذا المتوجّه، وأعددت له نفسي. وقد حاولت أن أباشر هذا العمل قبل ثلاثين سنة، ثم أقدمت عليه. ولكنني تهيّبت هذا العمل، فأحرقت أوراقي واستغفرت الله عز وجل. ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبرنا أنه لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع، من بينهن علمه ماذا صنع فيه، أيقنت أني مسؤول عما علمني الله تعالى إياه، وأن السؤال ثقيل ثقيل، فشرعت في كتابة هذا التفسير وسميته "رياض القرآن – تفسير في النظم القرآني، ونهجه النفسي والتربوي". أسأل الله أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله حجةً لي ولأهل القرآن، وأن ينفع به المسلمين، وأن يحشرني تحت لواء القرآن، بصحبة النبي العربي الأمين الذي أرسله الله رحمة للعالمين، جزاه الله عنا وعن كتاب الله خير ما يجزي نبياً عن قومه، ورسولاً عن أمته.

يركز هذا التفسير – كما هو واضح في عنوانه الفرعي - على الأمور الآتية:



أولاً: النظم القرآني

النظم القرآني باب عظيم من أبواب إعجازه. والمقصود بالنظم ارتباط الكلم، وتعلق بعضه ببعض، كما يقول عبد القاهر الجرجاني في الدلائل. وهذا الارتباط هو الذي ينشئ العلاقات التي تجعل الكلام متضاماً بعضه إلى بعض، دلالة وتركيباً. وهو الذي يفسّر اختيار ألفاظ التراكيب لأداء المعاني المختلفة. وهو أول وجه من وجوه الإعجاز القرآني، وأوْلاها بالنظر في رأي العرب الذين كان نظم الكلام، يأخذ بمجامع ألبابهم، ويستولي على عقولهم؛ فساق لهم القرآن دروباً من النظم لم يعهدوا بدقتها كلاماً، ولم يعرفوا في مثل انتظام نسقها انتظاماً.

والنظم القرآني له وجوه يظهر بها إعجازه كما قلنا منها: اختيار الألفاظ المناسبة للمعنى المراد توصيله. وتبلغ دقة الاختيار مبلغاً عظيماً ينبئك أن هذا القرآن هو كلام الله، وهو الكتاب الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه. ومن وجوه النظم القرآني، ترتيب الكلمات، وإقامة نسق تركيبها على نحو معين.

ثانياً: التوجيهات النفسية والتربوية

القرآن هو دستور النفس الإنسانية وهو منهج تربيتها، وسبيل استقامتها، وطريق نقائها، وخير علاج لأدوائها. ولا تخلو آية واحدة في كتاب الله من توجيه نفسي. وهذا هو الذي يميز القرآن عن سائر الكتب السماوية. وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب في القرآن الكريم، فإن التفاسير لم تنتبه إليه، ولم توجّه إليه لفتة ولا عناية. وقد كان القرآن حريصاً على تربية النفس الإنسانية بما يصلح شأنها، ويحفظها من الزلل، فتكون سعادة الإنسان في نفسه. وكان للمنهج القرآني في تربية هذه النفس تميز لا يدانيه تميز.

وإن حرصنا على استخراج التوجيهات النفسية والتربوية لآيات القرآن، لا يعني أننا سنأخذ شيئاً من الدراسات النفسية والتربوية المعاصرة، نزين به كتاب الله، بل يعني أننا سنأخذ من كتاب الله ما لم يعرفه أحد حتى الآن، من دواخل الإنسان، وبنيته



النفسية، ومداخل هذه البنية. وقد ألمّ خادم القرآن بقسط من الدراسات النفسية والتربوية، قسط يجعله أهلاً للحكم بما لهذه الدراسات وما عليها، وما يجعله قادراً على أن يستخرج إطاراً نفسياً شاملاً من القرآن الكريم، يصلح للنفس البشرية في كل زمان ومكان.

ثالثاً: التفسير الصوتي والتركيبي للقراءات القرآنية

ليس الاهتمام بالقراءات القرآنية جديداً في علم التفسير. فمعظم التفاسير القديمة تورد القراءات المختلفة لآيات الكتاب الحكيم. ولكن هذه التفاسير أو معظمها كانت تنزلق في منزلقات خطيرة، فقد كانت تردّ بعض القراءات السبعية أو العشرية. وعلى الرغم من أن بعض العلماء قد ألفوا كتباً في توجيه القراءات القرآنية والاحتجاج لها من كلام العرب، فإن هؤلاء العلماء لم يتمكنوا من تفسير القراءات القرآنية تفسيراً صوتياً.

وسنركز إن شاء الله على تفسير القراءات تفسيراً صوتياً أو تركيبياً، بما يكفي لبيان أن هذه القراءات ما هي إلا وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم، ولن نتناول كل ما قرئ به كتاب الله، بل نختار من القراءات ما يكفي لإثبات ما قلناه. وإلا فإن هذا التفسير لا يتسع لكل القراءات، فيكفي منها اختيارات نذكرها في هذا التفسير.

لقد بلغ علم الأصوات من الدقة بحيث إن الأجهزة الصوتية المتطورة تدلنا على أدق الظواهر الصوتية وأشدها خفاء في اللغة. ومن شأن معطيات هذا العلم أن تبين الظواهر الصوتية المختلفة وأسرارها في القرآن الكريم.

رابعاً: التفسير بالاستقراء

لا بدّ عند تفسير القرآن من استقراء السياقات، واستقراء الدلالات المختلفة للتعبير الواحد، واستقراء كل ما يتصل به من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وتاريخ النزول. ومن صور الاستقراء تفسير القرآن بالقرآن. وهو باب عظيم من أبواب التفسير



بالاستقراء. وفيه ألّفت تفاسير عظيمة، منها مواهب المنّان في تفسير القرآن بالقرآن للشنقيطي، والتفسير القرآني للقرآن لعبد الكريم الخطيب.

أسأل الله العظيم أن يتقبّل هذا العمل، وأن يتجاوز عما فيه من الوهم والخطأ والزَّلل، وأن ينفع به المسلمين، إنه وليّ المتقين. ربنا عليك توكلنا وإليك أَنَبْنا، وإليك المصير.

وصلّى الله على سيدنا محمد خاتم النبيّين والمرسلين، وعلى آله الطّيّبين الطاهرين، الخيار، الكرام، الأبرار، المُنْتَجَبين، وعلى أصحابه الغُرّ الميامين. ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم.

سمير شريف استيتية

تفسير
سورة الفاتحة

سورة الفاتحة

تسميات السورة

لهذه السورة الكريمة تسميات كثيرة، أذكر منها تمثيلاً لا حصرا: الفاتحة (وفاتحة الكتاب)، وأم الكتاب، والراقية، والحمد، والسبع المثاني. ولكل واحدة من هذه التسميات متعلقاتها النفسية، وآثارها المربّية وتوجيهاتها الإيمانية.

أمّا الفاتحة (وفاتحة الكتاب) فإلى جانب كونها أوّل المصحف الشريف ترتيبا، وكونها - بذلك - فاتحة سوره وصحائفه، فهي فاتحة الصلاة بعد النية وتكبيرة الإحرام. ثم إنها فاتحة الخيرات، فقد روي عن عطاء بن يسار أنه قال: إذا أردت حاجة فاقرأ فاتحة الكتاب حتى تختمها تُقْضَ إن شاء الله تعالى.

وهي كذلك فاتحة الإيمان، لأن فيها مفاتيح العقيدة، فالحمد باب الإيمان بالله عزّ وجلّ؛ فالحمد بالقلب واللسان معاً يصدر عن رضا بحكم الله وقدره وقضائه، وشكر واعتراف بفضله ونعمائه. وبمقدار الرضا يكون الحمد. وهذا الرضا لا يكون إلا بعد تسليم مطلق لرب العالمين والخضوع لجلاله. وبمقدار هذا التسليم يكون الرضا. وهكذا يكون الحمد منبعه الرضا، والرضا منبعه التسليم.

إن العقيدة قسمان: عقيدة تصديق، وعقيدة تسليم. والتصديق لا يغني دون وجود التسليم لتقرير الإيمان وثبوته. وإلاّ فإن إبليس كان يصدق بوحدانية الله، ولكنه لم يسلّم بأمره وحكمه، فلم يمنعه تصديقه من أن يتطاول على أمر ربه، فكان كافرا. وبذلك تكون هذه السورة قد استهلت بالحمد الذي هو مفتاح عقيدة التسليم.

وأمّا أنّها أمّ الكتاب وأم القرآن، فقد جاء في بيان ذلك ما رواه الترمذي بسند صحيح، والإمام أحمد عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "الحمد لله أم القرآن، وأمّ الكتاب، والسبع المثاني". وقالوا في تفسير ذلك إنها سميت أم الكتاب لأنه يبدأ بها في كتابة المصحف. وهذا في نظرنا قول مرجوح، بل هو أقرب إلى أن يكون غير صحيح؛ لأنّ النبيّ



صلى الله عليه وسلّم إنّما قال ذلك في بيان **فضلها**، ولم يقله لبيان **موضع كتابتها في** المصحف الشريف. وقد كانت العرب تصف مركز الشيء بأنّه أمّه؛ فما سميّت مكة أم القرى إلاّ لأنّها مركزها وأهمّها، وواسطة العقد فيها. وكانوا يقولون ضربه على أمّ رأسه؛ أي على وسطه ومركزه. وكانوا يكنّون (مرو) بأمّ خراسان لأنّها مركزه. وعلى ذلك تكون الفاتحة مركز القرآن. وكيف لا تكون كذلك، وفيها الحمد الذي يصدر عن التسليم كما وضحنا، وعقيدة التسليم هي أصل صحة المعتقد.

وأمّا أنها الراقية فقد كشف عن ذلك قصة ذكرتها كتب السنة والتفاسير، وملخصها أنّ جماعة من الصحابة كانوا في المدَر، وكان فيهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فمرّوا على قوم فيهم رجل ملدوغ، وطلب القوم نجدتهم، فقرأ عليه عمر بن الخطاب الفاتحة فعافاه الله عزّ وجلّ، وأعطاهم أهل الملدوغ شاة فذبحوها وأكلوا منها. ولّما علم صلّى الله عليه وسلّم قال: "وما أدراك أنّها الراقية؟". وإذا كان القرآن شفاءً مطلقا للنفس الإنسانية، فإنّ هذه القصة تدعو إلى القول إنّه شفاء للجسد أيضاً. ولكن هذا لا يعني أن نستغني عن الدواء فقد أمرنا به، والامتثال للأمر طاعة يؤجر عليها صاحبها، وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "تداوَوْا عباد الله؛ فإنّ الله ما أنزل داءً إلاّ أنزل له دواءً".

وأمّا أنّها سورة الحمد فإنّ أوّل ما يتبادر إلى الذهن أنّها سميت بذلك لأنّها تبدأ بكلمة الحمد. وهذا ليس خطأ، ولكن الأهم من ذلك أنّ هذه السورة هي سورة الحمد، من حيث إنه مضمون متعلق بالإيمان، منبثق عنه، ومن حيث إنّ الحمد هو استحقاق ربوبية الله للعالمين، وهو استحقاق صفة الرحمة، ولذلك نحمده لرحمته، والحمد كذلك هو استحقاق ملكيته تعالى ليوم الدين، ولذلك نحمده. والحمد كذلك باب العبادة، وسبيل الاستعانة والاستقامة. والحمد كذلك شكر لتميز هذه الأمة بهذا العطاء.

وأمّا أنّها السبع المثاني فقد جاء في القرآن الكريم: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني، والقرآن العظيم). وما كان لأحد أن يعرف أنّ الفاتحة هي السبع المثاني، حتى وضح ذلك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؛ فقد روى الإمام أحمد، والنسائي، والترمذي، واللفظ



له: "والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل، ولا في الزبور، ولا في القرآن مثلها، وإنّها السبع من المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته".

أمّا مدلول (السبع المثاني)، فمن الواضح أنّ كلمة (السبع) تشير إلى عدد آيات الفاتحة وهي سبع. وأمّا المثاني فهي جمع (مَثْناة)، وعلى ذلك تكون آيات الفاتحة سبعا من الآيات المثاني؛ أي أنّ كل واحدة منها مثناة لغيرها. أمّا لماذا وصفت بأنّها من المثاني، فقد اختلفوا في تفسير ذلك؛ فقال بعضهم إنّما سميت مثاني لأنّه يُثنّى بها في كل ركعة، أي أنّها تُقرأ في كلّ ركعة. وقيل إنّما سُميت بذلك لأنّها استثنيت لهذه الأمة، فلم ينزل مثلها على أحد قبلها ذخرا لها.

ليس من الراجح لديّ الرأي الذي يرى أنها سميت مثاني لأنه يثنى بها في كل ركعة لسبب واضح، وهو أنّ الآية تقول: "سبعا من المثاني" ولم تقل: السبع المثاني. ومعنى ذلك أن ثمة مثاني أخرى غيرها.

ولو كانت قراءة الفاتحة في كل ركعة سبب تسميتها مثاني، لأوقع ذلك في وهم مؤداه أن قراءة سائر المثاني في كل ركعة، هو سبب تسميتها هي الأخرى مثاني. ونحن لا نعرف سورة في القرآن يثنى بها في كل ركعة غير الفاتحة. وبذلك يظهر عدم أرجحية هذا القول.

وليس أمثل من هذا الرأي قول من قال إنّها سميت بالسبع المثاني لأنّها استثنيت لهذه الأمّة. ولا ينبغي أن نضع ما يدل عليه الحديث الشريف من استثناء لهذه الأمة بهذه السورة، في موضع تفسيرنا لمفهوم المثاني. لقد نصّ الحديث الشريف على أنّه لم ينزل مثلها في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في الزبور. هذا مُسلَّم به، ولكن هذا لا يفسر كلمة المثاني، ولا يدل على معناها ومضمونها؛ فإن المثاني جمع مثناة، وليس للاستثناء موضع في دلالة مثناة ومثان، لا من بعيد ولا من شِعب قريب.

فما دلالة المثاني إذن؟ جاء في آية الزمر وصف عظيم للقرآن فقال تعالى: "مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله". وجاء في اللسان: "ويسمى جميع القرآن مثاني أيضا لاقتران آية الرحمة بآية العذاب". في هذه



العبارة تفسير لطيف لكون القرآن مثاني، فهي منفذ لطيف لتفسير آية الزّمر. وهي كذلك منفذ لطيف لمعرفة سر تسمية الفاتحة بأنها سبع من المثاني، فإنّ كل آية من آياتها تبدأ بأصل، وتثنّي بأمر آخر. وقد جاء في اللسان أيضا: "إذا فعل الرجل أمرا ثمّ ضمّ إليه أمرا آخر قيل ثنّى بالأمر الثاني يثنّى تثنية".

وهذه هي حقيقة التثنية في هذه السورة: تبدأ البسملة بالاستفتاح باسم الله، وتثنّي بصفتيه: الرحمن والرحيم. وتبدأ الآية الثانية بتقرير الحمد لله (الحمد لله رب العالمين)، وتثني بصفة ربوبيته عزّ وجلّ للعالمين. وتبدأ الآية الثالثة بصفة (الرحمن)، وتثني بصفة (الرحيم). وكان مثل هذا قد حدث في البسملة؛ فإن البسملة تبدأ بالاستفتاح بالاسم المفرد (الله)، وتثنّي بصفتيه: الرحمن والرحيم. أما الآية الثالثة (الرحمن الرحيم)، فإنها تبدأ بالعموم المتضمّن في (الرحمن)؛ فإن (الرحمن) اسم شامل يدلّ على عموم رحمته تعالى للمسلمين وغيرهم، ورحمته في الدنيا والآخرة. وتثنّي الآية بالخصوص المتضمّن في صفته تعالى (الرحيم)؛ فهي صفة تدلّ على خصوص الرحمة.

والآية الرابعة (مالك يوم الدين) تبدأ بالملك الذي في (مالك)، على قراءة من قرأها بالألف، أو بالمُلك الذي في (مَلِك)، على قراءة من قرأها بدون ألف. وتثني بيوم الدين، حيث لا ملك ولا ملكية لغير الله عزّ وجلّ. والآية الخامسة (إياك نعبد وإياك نستعين) تبدأ بذكر العبادة، وتثني بالاستعانة. والآية السادسة (اهدنا الصراط المستقيم) تبدأ بطلب الهداية، وتثني بتحديد المهدي إليه، وهو صراطه المستقيم، ودينه القويم. والآية السابعة (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)، تبدأ بذكر صراط المهتدين الذين أنعم الله عليهم، وتثني باستثناء صراط المغضوب عليهم والضالين. هذه هي المثاني التي في سورة الفاتحة، وهي التي جعلتها (سبعا من المثاني).



مدخل إلى نظم السورة

مدار هذه السورة كلّها على **الحمد**، وقد تعدّدت صور التعبير عنه. فظهر لفظ **الحمد** مرة، واستكنّ في التراكيب كلّها. فكان مدار معانيها على **الحمد**. بدأت السورة بالبسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، وثنّت بـ "الحمد لله ربّ العالمين". وهما جملتان خبريتان مشحونتان بالتعظيم. وقد خرجت كل واحدة منهما عن الدلالة على التقرير والإخبار إلى دلالة تقتضيها العلاقة بين العبد وربه، وهي تعظيم العبد لربه تعالى. وأمّا البسملة فإنّها تخرج عن دلالة الإخبار والتقرير المتضمن في (أستأنس باسم الله)، إلى طلب ذلك والتماسه. وأمّا (الحمد لله ربّ العالمين). فقد أوشك المفسرون أن ينصوا على أنها تتضمن الإخبار بأن الحمد لله عزّ وجلّ، فعباراتهم تدل على ذلك. ولكن الجملة الإخبارية هذه تخرج عن الإخبار بالحمد لتدل على بسط التعظيم المستحق للحمد، واستغراق هذا الحمد له تعالى؛ لكونه جاء معرفا بـ (ال). وعلى ذلك فأداة التعريف هنا للاستغراق، وهو مستفاد من عموم الجنس وشموله.

وقد جاء فعلا العبادة والاستعانة (نعبد) و (نستعين) مضارعين دالين على المجموع، أي: نحن نعبد إياك، ونحن نستعينك. وعلى الرغم من كون هذين الفعلين مضارعين -كما هو معروف - فهما منبتّان عن الزمن؛ فهما في نظرنا **وصف فعلي**، كأنّه قال: إياك نحن عابدون، وإياك نحن مستعينون. وإنّما كان ذلك من أجل الدلالة على استمرار العبادة واستمرار الاستعانة. وأما أن الفعلين دالان على المجموع، فحسبك أن تعلم من هذين الفعلين تقرير الإسلام للعبادة الجماعية، إذ لم يحفل بها دين كما حفل بها الإسلام. ولذلك أكّد الإسلام صلاة الجماعة، وجعلها تزيد على صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة.

ولمّا كانت هذه السورة مكية، وكان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه يتلونها في كل ركعة وفي كل صلاة، في مكة المكرمة؛ حيث كان مفهوم الجماعة محرما عليهم من قبل المشركين، دل ذلك على أن هذه السورة تتحدى أوضاع الإرهاب الفكري، التي كان المسلمون يعانون منها، وأن السورة تجعل العبادة بلباس الجماعة إيذانا بأنه سيكون لهم جماعة آمنة تعبد الله وتستعينه، ولا تنفك عن التمسك بدينه، والارتباط برسالته.



وأما طلب الهداية بعد العبادة والاستعانة فإن له شأناً آخر؛ فهو باب الهداية إلى الصراط المستقيم. فلا هداية إلا بالعبادة والاستعانة بالله. وطلب الهداية موقوف بتحقيق شرطيه: عبادة الله، والاستعانة به.

وقد ذهب الذين حرمهم الله نعمة الفهم والذوق، إلى أن استمرار طلب الهداية يعني عدم تحقيقها للمسلمين؛ فهم على غير دربها. وإلا فكيف تطلب شيئا هو عندك وبين يديك؟ وقد ردّ عليهم بعض المتحمسين لدين الله قائلين: استمرار طلب الهداية يعني تثبيتها. وإنني أعدّ هذا الرد من قبيل تصديق التهمة، بمحاولة ادّرائها، على نحو ما يفعل الذين يدرؤون الشبهات عن دين الله بحسن نيّة؛ فإذا هم يفسدون ويسيئون أكثر مما يصلحون ويحسنون.

والحق أن استمرار طلب الهداية عبادة قائمة بذاتها، ومطلوبة لذاتها، حتى لو بلغ الإنسان أعلى درجات اليقين. بل إن استقامتهم لا تتحصل بدون ذلك. وهذا من شأنه أن يدرأ عنهم التقاعس، والركون إلى حسن أفعالهم، فلا يحسن ظنهم بأنفسهم، ولا يقعون في دائرة الغرور والإعجاب بالعمل. ولهذا كان استمرار طلب الهداية عبادة كما قلنا. وقد جعل الله ذلك في السورة ليطلب المسلمون الهداية في كل ركعة.

ثم إن الفرد لا يطلب الهداية لنفسه فقط، بل يطلبها لنفسه وللآخرين (اهدنا). فهو يطلب الهداية للأمة بمجموعها، وفيها من المهتدين وغير المهتدين. زد على هذا، أن عدم طلب الهداية للأمة بلسان الجماعة ضرب من ضروب عدم الاهتمام بها، وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم".

تمثّل سورة الفاتحة من أولها إلى آخرها قضيتين هما: العظمة المطلقة لرب العالمين، والضعف المطلق للعالمين. وكان عدم فهم هاتين القضيتين هو سرّ الانحراف عن منهج الله في سيرة المغضوب عليهم وهم اليهود، وسيرة الضالين وهم النصارى. أما المغضوب عليهم فقد تطاولوا على عظمة الخالق، ولم يقروا بمطلق ضعفهم، ولم يحمدوه بجليل نعمائه عليهم. وسيرتهم في القرآن تدل على ذلك. بل إن كتبهم تفخر بالتطاول على الله ورسله فكان أن غضب الله عليهم.



وأما الضالون فإن شعورهم المطلق بالضعف وهيمنته على عقولهم، جعلاهم يسحبون هذا الضعف على الله، فجعلوه أحد ثلاثة -ذلك قولهم بأفواههم - فضلوا. فمطلب الهداية هنا موصول بتميز الهداية نفسها. أي أنك لا تطلب هداية فقط، ولكنك تطلب هداية متميزة.

ولما كانت السورة من أوائل ما نزل من القرآن، دل هذا على استقلالية المنهج القرآني بالهداية منذ البدايات الأولى من نزول الوحي. بل إن الوصف بالمغضوب عليهم والضالين، يعني أنه سيكون لرسالة القرآن مواجهة مع الذين انحرفوا برسالات السماء السابقة عن منهج الله.

وهكذا تكون نهاية السورة موافقة لبدايتها، من حيث إنها نسيج واحد، مرتبط آخره بأوله، ومتصل لاحقه بسابقه. فالحديث عن المغضوب عليهم والضالين يردك إلى سر الحمد في البداية، ويعرفك **لماذا تحمده** تعالى. والحديث عن الذين أنعم الله عليهم يردك إلى الحمد أيضا، ويعرفك **كيف تحمده**. وأما أوصافه تعالى القائمة على عقب الحمد، فتعرفك **بالذي تحمده**. والحديث عن الذين أنعم عليهم يشير إلى أنه سيتحدث عن غيرهم. وتصنيف الناس في هذه الفئات الثلاث يردك إلى البداية في كون الله (رب العالمين). وستكون لنا وقفات تفصيلية مع نظم آيات هذه السورة، ونحن نفسر آياتها إن شاء الله تعالى.

(بسم الله الرحمن الرحيم)

البسملة استئناس بمعية الله عز وجل في كل فعل مشروع. وقد قالوا إن متعلق الجار والمجرور (بسم) فعل محذوف تقديره (أبدأ). وعلى ذلك تكون الجملة فعلية، وهو رأي الكوفيين. أما البصريون فقد ذهبوا إلى أن متعلق الجار والمجرور مبتدأ محذوف مع خبره؛ فيكون التقدير: ابتدائي ثابت أو مستقر باسم الله. وعلى ذلك تكون الجملة اسمية، والذين يفضلون رأي البصرة في تقدير متعلق الجار والمجرور، يرون أن الجملة الاسمية أبلغ في الدلالة على الثبوت والاستمرار من الجملة الفعلية.



وقد يُردّ على هذا بأن تقدير الجملة الفعلية في هذا الموطن تحديداً يفيد تجدد الحدث ؛ فقولك : أبدأ باسم الله يعني تجدد البسملة بتجدد كل بداية. وقد ذهبوا إلى تقدير الفعل بأنه (أبتدئ)، لكون البسملة يبدأ بها كل فعل مشروع ، ولقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم : "كل فعل لا يبدأ باسم الله فهو أبتر". والأبتر هو الناقص فهو من قولهم : بتر الشيء إذا قطعه. ولما كانت التسمية ترد في بداية كل فعل ، كان من المتوقع أن يقدّروا متعلق الجار والمجرور (بسم) بالفعل (أبدأ) أو المصدر (ابتدائي). وعلى ذلك ، فإن تقدير متعلق الجار والمجرور على أنه (أبدأ) صحيح باعتبار التسمية في البداية. وليس ثمة ما يمنع أن يكون التقدير : (أستأنس باسم الله)، بل هو أبلغ ، لأن الهدف من التسمية أصلا إحداث هذا الاستئناس في نفس الفاعل. ولا يتعارض هذا الفهم مع الحديث الشريف : "كل فعل لا يبدأ باسم الله فهو أبتر". فإن الحديث يحض على عدم نسيان التسمية في بداية الفعل ، ويحذر من نسيانها. وليس في الحديث ما يشير إلى الالتزام بالتقدير الذي ذهب إليه كثير من أهل اللغة والتفسير وألزموا به أنفسهم ، وأعني به تقدير الفعل المحذوف بأنه (أبدأ)، أو المصدر (ابتدائي).

في البسملة اسمان مفردان لا يطلقان على غير الله عز وجل ، وهما لفظ الجلالة (الله) و(الرحمن). ولمجيئهما في هذا الموطن حكمة واضحة ؛ فلما كان الاستئناس عند الفعل لا يكون بغير الله ، فقد ناسب ذلك أن يأتي في البسملة هذان الاسمان اللذان لا يطلقان على غير الله عز وجل ؛ فهو سبحانه المخصوص بالاستئناس في كل فعل مشروع ، وهو وحده المخصوص بهذين الاسمين.

ذهب بعض اللغويين والمفسرين في تفسير لفظ الجلالة كل مذهب ، وكذلك فعلوا وهم يفسرون (الرحمن). أما لفظ الجلالة (الله) فذهب بعضهم إلى أنه علم مرتجل غير مشتق ، وذهب آخرون ومنهم سيبويه وبعض نحاة البصرة إلى أنه مشتق. واستدلوا على ذلك بأن العرب تقول : تألّه الرجل إذا تنسّك وتعبد ، وهذا الذي ذهبوا إليه مرجوح ؛ فإن الفعل (تألّه) تدل صيغته على اتخاذ الفعل من الاسم ، كما تقول : تأوّه ، إذا تألم ، وتحضرم إذا دخل حضرموت ، وتحصرم ثمر الكرمة ، إذا أصبح حصرماً. فهذه



الأفعال (تأوه، وتحضرم، وتحصرم) مأخوذة من أسماء غير مشتقة. وأخذها منها لا يدل على أن هذه الأسماء مشتقة بحال من الأحوال.

وعلى ذلك فالصحيح أن لفظ الجلالة (الله) غير مشتق. أما الرحمن فإنه بزنة (فعلان)، وهذه الصيغة تدل على أمرين:

أولهما: امتلاء الموصوف بالصفة، وهذا هو تعبير الصرفيين، وأنا أفضل استعمال عبارة (بلوغ الغاية) بدلا من الامتلاء. وتبعا لذلك فالوصف بـ (فعلان) يعني بلوغ غاية الصفة. فإذا قلت: عطشان، وغضبان، وحرّان، وريّان، فأنت تريد أنّ الفرد قد بلغ غاية العطش، والغضب، والحرّ، والرّيّ.

وثانيهما: التغير وعدم الثبوت، فهذه الصفات من شأنها أن تزول بنقائضها، فالعطش يزول بنقيضه وهو الارتواء. والغضب يزول بالرضا، وهكذا دواليك.

وهذا يقودنا إلى أن نتأمل جانبا من جوانب اقتران (الرحمن) بـ (الرحيم). فلما كانت دلالة الرحمة في (الرحمن) توحي إلى حسّ العربي بالتغير، فقد أردف الله اسمه (الرحمن) باسمه (الرحيم) بزنة (فعيل)، وهي صيغة تدل على ثبوت الصفة واستقرارها في الموصوف. ولو أنه اكتفى بذكر (الرحمن) لما استقرت رحمته تعالى على أحد نزلت به الرحمة، ولذلك أردفها بما يفيد الثبوت والاستقرار وهو (الرحيم).

والتغير في صفته تعالى (الرحمن) له ما يسوغه، وللثبوت في صفته سبحانه (الرحيم) ما يسوغه كذلك. فقد تزول الرحمة عمّن نزلت به. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما زالت رحمة عن مخلوق نزلت به. كذلك، فإن اقتران صفتي (الرحمن) و (الرحيم) يشير إلى اقتران تغير الرحمة وثبوتها. فثبوت الرحمة مرتهن بوجود أسبابه، وتغيرها مرتهن بأسبابه كذلك.

هذا، وقد ذهب بعض أهل اللغة إلى أن اسمه تعالى (الرحمن) اسم غير معروف في العربية، فلم تكن العرب تستعمله قبل الإسلام، ولا كان في لغتهم. أما أن العرب لم يكونوا يستعملونه قبل الإسلام فنعم. وأما أنه ليس من لغتهم فلا. إن الاسمين الكريمين (الله) و (الرحمن) اسمان عربيان قديمان؛ بمعنى أنهما كانا في لغة الجزيرة التي يسمونها



(السامية الأم). وقد انحدرا إلى العربية وإلى اللغات التي اشتقت من تلك اللغة القديمة. وقد ظل العرب يستعملون لفظ الجلالة (الله) في عصور ما قبل الإسلام كلها. وأما (الرحمن) فإنه انحدر من أم لغات الجزيرة إلى العربية القديمة، ثم لم يستعمله العرب بعد ذلك. ولما نزل القرآن الكريم أحيا هذا الاسم وأعاده إلى الوجود، ليوصف به الله وحده. والدليل على أن هذين الإسمين ساميّان، وجودهما في بعض اللغات السامية، فهما موجودان في السريانية بنفس اللفظ تقريبا. والرحمن موجود في العبرية والسبئية بنفس اللفظ. ولا يصح أن يقال إن أحد هذين الاسمين، أو كليهما، مأخوذ من العبرية أو السريانية أو غيرها، فهما لفظان عربيان أخذتهما العربية من أمها التي يسمونها السامية، مثلما أخذتهما اللغات الأخرى من أمها السامية.

الآثار النفسية والتربوية للبسملة

إن لوصف النبي عليه الصلاة والسلام الفعل الذي لا يبدأ ببسم الله بأنه أبتر، دلالة مستوحاة من المضامين النفسية والتربوية للبسملة. فالذي يترك البسملة قصداً عند أي فعل مشروع، يكون كمن ترك الاستئناس بمعية الله في فعله. وترك استئناسه بمعية الله يجعله يستمرئ الخطأ، بل ربما قاده ذلك إلى أن يعجب بخطئه، ويغتر بأفعاله. وقد يخالط الرياء المشروع من أفعاله فيحبطها. وأقل ما يقال في من يترك البسملة أنه لن ينتبه إلى خطأ يقع فيه.

وفي مقابل ذلك، فإن الذي يسمّي الله عز وجل، مؤمنا بما يقول، قاصدا إليه، فإن ذلك يجعله يستشعر معية الله، فيأنس بتلك المعية الكريمة، ويأتي ما يأتيه من أقوال وأفعال، وهو وادع النفس، طيب القلب.

وللتسمية أثر لطيف في إزالة الخوف والقلق من النفس. وقد درج المسلمون على أن يسمّوا الله عز وجل عند دخول الأماكن المظلمة والمعتمة، في ليل أو غيره، وهم على حق في ذلك، فإن البسملة تشعرهم بالأمن والطمأنينة، وتزيل الخوف من أنفسهم.



وللبسملة أثر عظيم في تمكين المتعلم من حسن التعلم وإقداره عليه ؛ دل على ذلك قول الله عز وجل: "اقرأ باسم ربك الذي خلق"، فقد اقترن الأمر بالقراءة باسم الله. وما كان ذلك إلا بفضل هذا الاقتران في الإفادة من المقروء. وإن شئت فانظر في لطيف الحوار الذي جرى بين النبي صلّى الله عليه وسلّم، وأمين الوحي جبريل عليه السلام، في غار حراء في لحظة تبليغ الرسالة أول مرة. جبريل عليه السلام يخاطب النبي بقوله: "اقرأ" فيرد عليه النبي: ما أنا بقارئ. ويتكرر الأمر ويتكرر الرد نفسه، حتى يبلغ به إلى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" فينطلق لسان النبي صلّى الله عليه وسلّم. هذا إيحاء عظيم يحمله اقتران الأمر بالقراءة مع اسمه تعالى، في الدلالة على انطلاق لسان النبي صلّى الله عليه وسلّم!

والبسملة تعالج آفات نفسية كثيرة ؛ فبها تطرد وساوس الشيطان. وقد قال علي ابن الحسين رضي الله تعالى عنهما، في تفسير قوله تعالى (وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولّوا على أدبارهم نفورا). قال: معناه إذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم. والمقصود من ذلك أن الشياطين يولّون هاربين عند البسملة. وبها يعالج النسيان، وهذا معلوم من قوله عز وجل. "واذكر ربك إذا نسيت".

أما على المستوى التربوي فإن كل شيء في الحياة الإسلامية يقوم على اسم الله عز وجل. وعلى ذلك، ينبغي أن تبنى مناهج الحياة كلها على أساس الاستئناس باسم الله.

وتشمل الرحمة التي هي شطر البسملة كل وجه من وجوه الحياة الإسلامية، وكل المخلوقات من إنسان وحيوان. وإنما أفدنا ذلك من عموم الرحمة المتضمنة في اسمه تعالى (الرحمن). ولكن لخصوص الرحمة وجهاً آخر، من حيث إنها مستفادة من اسمه تعالى (الرحيم). فالمسلم يرحم المسلم من حيث إنه إنسان أولاً، ويرحمه من حيث هو مسلم ثانيا. فإذا تعامل المسلم مع المسلم على هذا الأساس ضاعف الله له الأجر في ذلك ؛ فإن الله كرّم بني آدم، ثم كرّم المسلمين منهم بالإسلام. وإذا ارتقى المسلم إلى التعامل مع الناس على هذا الأساس، كان أكثر سماحة، وألطف معشراً مع الناس جميعا.



والبسملة تكون حتى في الذبح. ولذلك قال الله عز وجل: "فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين" وقال: "ولا تأكلوا مما لا يذكر اسم الله عليه". ولكن الرحمة المتضمنة في البسملة هي التي جعلت بعض العلماء يكرهون ذكر التسمية **بكاملها** عند الذبح؛ فهم يكتفون بأن يقول المرء عند الذبح: باسم الله والله أكبر، دون أن يقول بسم الله الرحمن الرحيم. إن مفهوم العلماء لهذه المسألة على هذا النحو في غاية الدقة؛ فإن ذكر الرحمة في موطن الذبح يتنافى مع مفهوم الرحمة. ولذلك فإنهم يكتفون بأن يقال (باسم الله والله أكبر) تنفيذا لأمر الله عز وجل: "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه".

ويشفع لفهمهم في أن ذكر الرحمة في غير موطنها ينافي طبيعة الرحمة، أن سورة التوبة —دون سور القرآن كلها - لا تبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم؛ وذلك لأن السورة تبدأ بإعلان براءة الله ورسوله من المشركين، ولأن آيات السيف موجودة في هذه السورة الكريمة.

ومما يدل على لطائف البسملة في التربية أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قد جعلها بديلا يعف به اللسان حتى عن لعن الشيطان، وآية ذلك أن رجلا قال بحضرة النبي صلّى الله عليه وسلّم: تعس الشيطان، فقال عليه الصلاة والسلام: "لا تقل تعس الشيطان، فإنك إذا قلت تعس الشيطان تعاظم وقال: بقوتي صرعته. وإذا قلت: بسم الله، تصاغر حتى يصير مثل الذباب".

اختلف العلماء في كون البسملة آية من الفاتحة. فقد ذهب الشافعي إلى أنها آية من الفاتحة، وأنه يتعين على من لا يقرؤها أن يعيد الصلاة. وهي عند الشافعي آية من كل سورة، ما عدا سورة التوبة. أما أدلة الشافعي على ذلك فهي:

أولاً: حديث أنس رضي الله عنه أنه سئل عن قراءة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: "كانت قراءته مدا، ثم قرأ: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين، يمدّ بسم الله، ويمدّ الرحمن، ويمدّ الرحيم" أخرجه مسلم.



ثانياً: حديث أنس رضي الله عنه أنه قال: "بينما رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسما، فقلنا ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: نزلت علي آنفا سورة، فقرأ: (بسم الله الرحمن الرحيم. إنا أعطيناك الكوثر. فصل لربك وانحر. إن شانئك هو الأبتر) رواه مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه.

قالوا: فهذا الحديث يدل على أن البسملة آية من كل سورة من سور القرآن؛ بدليل قراءته لها صلّى الله عليه وسلّم في سورة الكوثر.

ثالثاً: استدل الشافعية بدليل معقول، وهو أن المصحف الإمام كتبت فيه البسملة في أول الفاتحة، وفي أول كل سورة من سور القرآن ما عدا سورة (براءة). وكتبت كذلك في مصاحف الأمصار المنقولة عنه، وتواتر ذلك، مع العلم بأنهم كانوا لا يكتبون في المصحف ما ليس من القرآن. وكانوا يتشددون في ذلك، حتى إنهم منعوا كتابة التعشير، وكتابة أسماء السور، وتحرجوا من الإعجام. وما وجد من ذلك أحيانا فقد كتب بغير خط المصحف، وبمداد مخالف، حفظا لكتاب الله من أن يتسرب إليه ما ليس منه. فلما وجدت البسملة في سورة الفاتحة، وفي أوائل السور دلّ ذلك على أنها آية من كل سورة من سور القرآن.

هذا رأي الشافعية، وأما المالكية فإنهم يرون أن البسملة ليست آية من الفاتحة، ولا من فواتح سور القرآن، وإنما هي للتبرك، وأدلتهم على ذلك ما يأتي:

أولاً: حديث أنس رضي الله عنه أنه قال: "صليت خلف النبي صلّى الله عليه وسلّم وأبي بكر وعمر، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين" رواه البخاري. وفي رواية لمسلم: "لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا في أول قراءة ولا في آخرها".

ثانياً: حديث أبي هريرة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "قال الله عز وجل: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: الحمد



لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي. وإذا قال العبد: الرحمن الرحيم، قال الله تعالى: أثنى عليّ عبدي، وإذا قال العبد: مالك يوم الدين، قال الله تعالى: مجّدني عبدي، فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل. فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم، قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل".

ثالثاً: قالوا إن القرآن لا يثبت بأخبار الآحاد، وإنما طريقه التواتر القطعي الذي لا يختلف فيه. ولما كانت الأحاديث التي يستدل بها على كون البسملة آية هي من أحاديث الآحاد، دل هذا على أنها ليست آية لا من الفاتحة، ولا في بدايات السور (تفسير القرطبي ١/ ٩٤).

رابعاً: وقال أبو بكر بن العربي: "ويكفيك أنها ليست من القرآن اختلاف الناس فيها، والقرآن لا يختلف فيه، فإن إنكار القرآن كفر. فإن قيل: ولو لم تكن قرآنا لكان مدخلها في القرآن كافرا. قلنا: الاختلاف فيها يمنع من أن تكون آية، ويمنع تكفير من يعدها من القرآن؛ فإن الكفر لا يكون إلا بمخالفة النص والإجماع في أبواب العقائد (أحكام القرآن ١ /٢ -٣).

خامساً: لما كان فعل أهل المدينة مصدرا من مصادر التشريع عند المالكية، ولما كان أهل المدينة لا يفتتحون القراءة بالبسملة، دل ذلك على أنها ليست آية لا من الفاتحة ولا في بدايات السور. يقول ابن العربي: "ذلك أن مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بالمدينة انقضت عليه العصور، ومرت عليه الأزمنة من لدن زمان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى زمان مالك، ولم يقرأ أحد قط فيه بسم الله الرحمن الرحيم اتباعا للسنة" (أحكام القرآن ١/ ٣).

وأما الأحناف فقد ذهبوا إلى أن البسملة آية للفصل بين السور. ودليلهم على ذلك ما روي عن بعض أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "كنّا لا نعرف انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم" رواه أبو داود. وفي قول ابن عمر

رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان لا يعرف فصل السورة، حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم (أخرجه الحاكم في المستدرك).

إن استنباط هذا الحكم من هذا الأثر، فيه ما يدعو إلى معاودة النظر ومراجعته. ولو أنهم قالوا إنها آية استهلال لكان ذلك أقرب إلى الصواب وأمثل. ولكان ذلك أقرب إلى حسن تأويل الأحاديث التي يفهم منها عدم جهر النبي صلّى الله عليه وسلّم بالبسملة في بداية الفاتحة، فإنها إذا كانت آية استهلال في الفاتحة، أو في الفاتحة وغيرها (إلا براءة)، استوى الجهر بها وعدمه، ولا يكون الإسرار بها دليلاً على عدم قراءتها، ولا يكون عدم سماع أنس لها دليلاً قاطعاً على أنهم لم يقرؤوها.

رؤية في الأدلة

إن من رحمة الله عز وجل أن الدليل الشرعي القطعي الثبوت، غير القطعي في دلالته، يقبل الاجتهاد، فتتعدد تفسيراته، بتعدد الاحتمالات. وعلى ذلك أدلة كثيرة، منها أن النبي صلّى الله عليه وسلّم بعث بعض أصحابه في بعث إلى بني قريظة، وقال لهم: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلّينّ العصر إلا في بني قريظة. ولما أوشكت صلاة العصر على الانقضاء قبل وصولهم إلى بني قريظة، صلى بعض الصحابة حتى لا تضيع عليهم الصلاة، وأمسك آخرون عن الصلاة، أخذا بظاهر أمره صلّى الله عليه وسلّم. ولما أخبر بذلك أقر الفريقين على ما فعلوا.

في ضوء ذلك، فإن ما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله، من أنه يتعين على من لا يقرأ البسملة في أول الفاتحة أن يعيد الصلاة فيه نظر. ذلك أن الأخذ في العبادة بأي اجتهاد مبني على أدلة شرعية ولو كانت ذات دلالة ظنية، يبرّئ المسلم من بطلان عبادته، ما دام الدليل يتسع لاحتمالات متعددة. ومع ذلك فإن ما ذهب إليه الشافعي من كون البسملة آية من الفاتحة وفي بدايات السور، صحيح، ومن ذهب إلى درئه فرأيه مدفوع.

وأما أدلة المالكية فإن بعضا منها يمكن درؤه بأدلة أخرى، وبعضها الآخر مما يتطرق إليه الاحتمال. والدليل الذي يتأتى إليه احتمال يبطل كونه طريقا إلى الاستدلال.



أما استدلالهم بحديث أنس، وهو قوله: صليت خلف النبي صلّى الله عليه وسلّم وأبي بكر وعمر، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين. فمدفوع بما رواه مسلم أن أنس بن مالك، سئل: كيف كانت قراءة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ قال: "كانت مداً، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم، يمدّ بسم الله، ويمدّ الرحمن، ويمدّ الرحيم".

ويكفي ما قاله ابن عبد البرِّ في حديث أنس الذي يقول فيه إنه صلَّى خلف النبي، وخلف أبي بكر، وعمر، فلم يسمع أحداً منهم يأتي بالبسملة. قال ابن عبد البرّ: "إنه مضطرب في النقل اضطراباً لا تقوم به حجة. وذلك أنه روي مرة مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلّم، ومرة لم يرفع. ومنهم من يذكر عثمان مع أبي بكر وعمر، ومنهم من لا يذكره، ومنهم من يقول: فكانوا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم، ومنهم من يقول: فكانوا لا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم. ومنهم من يقول: فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم (بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١/ ١٢٤).

وأما استشهادهم بحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه فمدفوع بأمرين:

أولهما: أن الحديث ليس فيه نفي لكون البسملة آية من الفاتحة. غاية ما فيه أن الحديث يوضح ما تمتاز به الفاتحة عن سائر سوره، فالبسملة فيها جميعا إلا سورة براءة، فلم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم، ولهذا ابتدأ الحديث بقوله: "فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي..." هذا الحديث إذن لا يتضمن نفيا لكون البسملة آية من الفاتحة.

ثانيهما: ما أخرجه النسائي عن نعيم المجمر، قال صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ بأم القرآن. ثم قال أبو هريرة: والله إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلّى الله عليه وسلّم"، والحديث صحيح، وهو على شرط البخاري ومسلم. بهذا يكون قد روي عن أبي هريرة الإثبات الذي لا يقبل احتمالا.

وأما قولهم إن القرآن لا يثبت بخبر الآحاد، وإنما طريقة الثبوت القطعي، فقول صحيح من وجه، وخطأ من وجه آخر. أما أنه صحيح فقد أجمع الصحابة كلهم على أن



ما في دفتي المصحف قرآن. وقد انعقد الإجماع على هذا. وعليه، فإن البسملة في بداية كل سورة – ما عدا سورة التوبة - آية من القرآن. وأما أنه خطأ فلأنه ينتهي بنا إلى أن تكون كل آية في القرآن بحاجة إلى إثبات قطعي، بحديث متواتر، حتى تكون آية من المصحف الإمام، والمصاحف التي وزعت على الأمصار. فالقرآن برمّته منقول بالتواتر، وليست كل آية على حدة مروية بالتواتر، فآيات القرآن لا تروى آحاداً كما يروى الحديث الشريف. ولست أدري لماذا يحتاج القول بقرآنية البسملة إلى دليل إثبات لفظي قطعي، مع أن الذي يحتاج إلى دليل قطعي، هو القول بعدم قرآنيتها لأنه خلاف الأصل.

وأما الاستدلال بالخلاف بين الناس على عدم كونها آية، لكون القرآن لا يختلف فيه، فقول غير صحيح. لأن عدم كفرهم بسبب هذا الخلاف ناجم عن أنهم تأوّلوا الدليل القطعي، والمتأوّل لا يكفر. ولا يصح الاستدلال بالخلاف في تأويل الدليل القطعي على إسقاط قطعية الدليل. وذلك كالذي قدمناه من حديث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلّينّ العصر إلا في بني قريظة". فالحديث بالنسبة لسامعيه من الصحابة قطعي الثبوت. ولكن دلالته بالنسبة لهم ليست قطعية، ولذلك اختلفوا في فهم مقصده. وهذا الاختلاف لم يدفعهم إلى إنكار قطعية ثبوته. ولا شك في قطعية ثبوت البسملة في المصحف، وإنكار قرآنيتها هو الذي يحتاج إلى دليل قطعي، ولكن المتأوّل لا يكفر ما لم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة.

وأما قولهم إن مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم انقضت عليه العصور، دون أن يقرأ أحد منهم البسملة فغير مسلّم. فإن قراءة نافع هي قراءة أهل المدينة التي كان يقرأ بها في مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، والبسملة في بعض أسانيد قراءة نافع آية من الفاتحة. والإتيان بها واجب في قراءة الفاتحة، وبداية كل سورة إلا براءة. ولذلك، لا مجال لصحة قولهم إن الناس في الصدر الأول، وفي مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، لم يكونوا يأتون بالبسملة؛ لأن قراءة نافع تبطل ما ادّعوه.

وأما مذهب الأحناف في أن البسملة للفصل بين السور، فالهدف منه الجمع بين الروايات المتضاربة. وإذا صح الذي قيل إن الرسول كان يستفتح القراءة بالبسملة، وهو



صحيح، فمعنى ذلك أنهم كانوا يسمعونه. وهذا خلاف الذي يسعى الأحناف إلى إثباته. ومع ذلك فإن ما ذهبوا إليه، لا يثبت عدم كون البسملة آية في الفاتحة.

والذي نذهب إليه أن البسملة آية استهلال في الفاتحة، وفي بداية كل سورة إلا براءة، وأنه يجب الإتيان بها عند قراءة الفاتحة في الصلاة؛ لأن الفاتحة ركن فيها.

(الحمد لله رب العالمين)

الحمد هو الثناء التام الكامل المناسب لمقام المحمود عز وجل. وقد جاء بالمصدر – وهو اسم – لا بالفعل، والاسم أبلغ في الدلالة على الدوام، وهو أبلغ كذلك في الدلالة على الشمول. ولذلك فهو يقبل (ال) الجنسية، وهي التي تدخل الاسم في عموم جنسه من أجل استغراقه؛ فكأنه قال الحمد كله لله.

ذهب بعض المفسرين – ومنهم الطبري – إلى أن الحمد والشكر بمعنى واحد (تفسير الطبري ١/٤٦). وذهب آخرون إلى أن الحمد ثناء على المحمود بذكر صفاته من غير أن يسدي شيئا، والشكر ثناء عليه لجميل أسداه. وإلى هذا الرأي ذهب ابن عطية الأندلسي (المحرر الوجيز ١/٩٩). قلت: واستقراء السياقات التي ورد فيها الشكر في القرآن الكريم يدل على أن الشكر قد يراد به القبول، وذلك كما في قوله تعالى: (فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا) أي كان سعيهم مقبولا. وقد يراد به الخير. وذلك كما في قوله تعالى: (ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا) أي اعملوا خيرا، وقوله تعالى: (وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ) أي من يعمل خيرا فإنه يعمله لنفسه. وقد يطلق فيراد به الثناء على من أسدى جميلا، فتقول لمن أحسن إليك: "شكراً".

وإذا كان مقابلا في التركيب لكلمة "الكفر" دلّ على الإقرار والاعتراف بفضل المنعم المتفضل، ويزيد عليه معنى آخر وهو الثناء الذي هو آية عدم الإنكار، ومنه قوله تعالى: (لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) وقوله تعالى: (لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ).



أما الحمد فلم يرد في القرآن بغير معنى الثناء على الله عز وجل، بما هو أهله من التسبيح والتقديس. والحمد مدح يقصد به ردّ الجميل مع الإقرار بفضل المنعم والاعتراف بذلك الفضل. وهذه المعاني متضمنة في تقرير الحمد لله سبحانه.

(ربّ العالمين)

الرّبّ في اللغة: السيد المالك، والقائم على الأمور المتحكم فيها، ومنه قولهم: رب العشيرة، ورب الأسرة، أي القائم على أمورها، المتحكم بشؤون أفرادها. وربوبيته سبحانه تشمل عدداً من أسمائه وصفاته؛ فهو القيوم، وهو الحكم، وهو العدل، وهو المهيمن، وهو المعز والمذل، وهو الرافع والخافض، وهو الباسط والقابض، فسبحان الله الرب العظيم.

والعالمون جمع عالَم، وهو جميع المخلوقات، والعالم ليس له مفرد من لفظه. فإذا نظرت إلى العالم باعتبار موجوداته وكائناته، تأتى لديك مجموعة من العوالم هي: عالم الإنس، والملائكة، والجن، والحيوان، والنبات، والبحار، والأفلاك. وهذه تتضمن العقلاء وغير العقلاء. أما عالم غير العقلاء فجمعه (عوالم) لا (عالمون). وأما عالم العقلاء فجمعه (عالمون). وعلى ذلك فالعالمون المقصودون هنا هم عالم الإنس، والملائكة، والجن.

وإنما اختصَّ عالم العقلاء هنا، بتقرير أن الله ربه (رب العالمين)، مع أنه تعالى رب جميع العوالم؛ ليكون في ذلك إشارة إلى سموّ عالم العقلاء، فهم المكلفون الممتحنون بطاعة الله. وهم المشرّفون بالعقل وبهذا التكليف. فهي إشارة إلى التكليف والتشريف معاً.

في **(الحمد لله)** ثلاث قراءات غير القراءة السبعية. وهذه القراءات هي:

القراءة الأولى: قراءة الحسن البصري؛ فقد قرأ بكسر دال الحمد، في الفاتحة وحيث وردت أيضا. وقد نسب النحاس هذه القراءة إلى بني تميم(إعراب القرآن١/١٧٠)، ونسبت إلى بعض بني غطفان (القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ١٧٠).



القراءة الثانية : بنصب الحمد ، وقد نسب القرطبي هذه القراءة إلى سفيان ورؤبة ابن العجاج (تفسير القرطبي١/١٣٥) وزاد أبو حيان : هارون العتكي(البحر المحيط١/١٨).
قال القرطبي : "ويقال الحمد لله بالرفع : مبتدأ وخبر. وسبيل الخبر أن يفيد ، فما الفائدة في هذا؟ (أي : القراءة بالنصب) فالجواب أن سيبويه قال : إذا قال الرجل : الحمدَ لله بالنصب ، ففيه من المعنى مثل ما في قولك : حمدت الله حمدا. إلا أن الذي يرفع الحمد يخبر أن الحمد منه ومن جميع الخلق لله. والذي ينصب الحمد يخبر أن الحمد منه وحده لله.
وقال بعض العلماء : إنما يتكلم بهذا تعرضا لعفو الله ومغفرته وتعظيما له وتمجيدا ، فهو خلاف معنى الخبر، وفيه معنى السؤال" (تفسير القرطبي ١/١٣٥).

القراءة الثالثة : (الحمدُ لُله) بضم اللام إتباعا لحركة الإعراب الواقعة على (الحمد). وهذا لا شك إتباع صوتي محض. وقد نسبت هذه القراءة إلى بعض بني ربيعة (إعراب القرآن ١/١٧٠)، وبها قرأ إبراهيم ابن أبي عبلة (البحر المحيط ١/١٨).

ذهب ابن جني إلى أن إتباع الصوت الثاني الصوت الأول أسهل (المحتسب ١ / ٣٧) . وهو بذلك يشير إلى أن ضم اللام إتباعاً لحركة الدال أسهل من القراءة بكسر الدال إتباعاً لحركة اللام. قال ابن جني : "إلا أن (الحمدُ لُله) بضم الحرفين ، أسهل من الحمدِ لِله ، بكسرهما ، من موضعين : أحدهما أنه إذا كان إتباعاً ، فإن أقيس الإتباع أن يكون الثاني تابعاً للأول ، وذلك أنه جار مجرى السبب والمسبب. وينبغي أن يكون السبب أسبق رتبة من المسبب. والآخر أن ضمة الدال في (الحمد) إعراب ، وكسرة اللام في (لله) بناء ، وحرمة الإعراب أقوى من حرمة البناء ، فإذا قلت (الحمدِ لِله) جنى البناء الأضعف على الإعراب الأقوى" (المحتسب ١/٣٧ - ٣٨).

وقد ذهب بعضهم إلى تقويم المسألة على نحو آخر ؛ فقد ذهب أبو جعفر النحاس إلى أن الكسرة مع الكسرة ، والضمة مع الضمة أيسر من المخالفة ، أي أنهما أيسر من الجمع بين الضمة والكسرة. يقول النحاس : "فأما اللغة في الكسر فإن هذه اللفظة تكثر في كلام الناس ، والضمة تقل ، ولا سيما إذا كانت بعدها كسرة ، فأبدلوا من الضمة



الكسرة، وجعلوهما بمنزلة شيء واحد. والكسرة مع الكسرة أخف، وكذلك الضمة مع الضمة؛ فلهذا قيل: الحمدُ لُله والحمدِ لِله" (إعراب القرآن ١/ ١٧٠). أي أنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه ابن جني، من إطلاق القول بكون الضمة مع الضمة، أيسر من الكسرة مع الكسرة.

إن مسألة السهولة التي أشار إليها ابن جني مبنية على أحكام المنطق التي أوردها هذا العالم في غير موردها، وسار بها على غير سننها. فلو كان السبب في إحداث تغيير صوتي هو أن السبب يسبق في النطق المسبب بالضرورة، ولو امتنع على اللاحق أن يكون سبباً في تغيير بعض ما يسبقه لسقطت المماثلة الرجعية من الكلام؛ فالمماثلة الرجعية يسبق فيها المسبَّب السبب الذي أحدثه. نعم، السبب يسبق المسبب في الحدوث. وهذا هو المعنى الذي أردناه.من قولنا إن ابن جني وضع أحكام المنطق في غير موردها. وأما أن حرمة الإعراب أقوى من حرمة البناء، فذلك لا يقوم دليلاً على أن أبناء اللغة لم يجعلوا المجاورة مؤثرة حتى في الإعراب، وتغيير وجهته؛ فالحديث الشريف "لو دخلوا جحر ضب خرب لدخلتموه" كاف لإثبات ما نقوله.

وإذا تجاوزنا هذا كله، تبين لنا أن ابن جني رحمه الله قد أخطأ من الناحية الصوتية، إذ جعل ضم اللام في (الحمدُ لُله) أسهل من كسر الدال في (الحمدِ لِله)؛ ذلك أن الدال، وكسرتها، واللام وكسرتها، كلها أصوات أمامية؛ أي أن مواضع نطقها، أو مكان تشكلها في الجزء الأمامي من الحجرة الفموية، وتسمى الأصوات الأمامية أصواتاً منتشرة. وأما الضمة فهي صوت خلفي؛ لأن اللسان يرتد إلى الخلف عند نطقها. ويسمى الصوت الذي هذا شأنه صوتاً متضاماً. فإذا عُلم هذا كله، تبين لنا أن التناسق الصوتي سيتم بدرجة أعلى، ويكون النطق أيسر، عندما نكسر الدال اتباعاً لكسرة اللام، إذ سيكون نسق الأصوات على النحو الآتي:

الدال (أمامي) + الكسرة (أمامية) + اللام (أمامية) + الكسرة (أمامية).



وإذن، فإن قراءة الحسن البصري أسهل من القراءة الثالثة. ومع ذلك، فإن سهولة قراءةٍ ما لا يعني أفضليتها، وعدم سهولة قراءة أخرى لا يعني عدم أفضليتها.

أما (رب العالمين) فقد قرئت كذلك بالنصب على النداء. وعلى هذا يكون تقدير الآية: الحمد لله يا رب العالمين. وفيه معنى لطيف يقتضي مخاطبة الله عز وجل وأنت تقرّ له بالحمد. وإذا أردت أن تعرف أثره في السامع فانظر كيف تستقبل هذين الخطابين من شخص يقدم لك ثناءه؛ فإذا قال لك الشكر يا أخي، فالنداء إثر التقرير فيه التفات بالتقدير والتعظيم للمخاطَب (بفتح الطاء). وبذلك يكون للتقرير قدر كبير في تخصيص المخاطَب لما تقره له. فيكون في تقرير الحمد لله قدر كبير في تخصيص الحمد له عزّ وجلّ.

الآثار النفسية والتربوية لحمد الله والإقرار بربوبيته

حمد الله عز وجل اعتراف العبد لله بما هو أهله. وهذا الاعتراف من شأنه أن يملأ النفس الإنسانية بالسكون والطمأنينة. وحين تمتلئ النفس الإنسانية بهما لا تعود بيئة صالحة للأمراض النفسية، ولا مقراً للشيطان. وهذه مسألة يعرفها حق معرفتها من كان له خبرة بالنفس الإنسانية؛ فنحن نعلم حق العلم أن الأمراض النفسية كلها لا تكون إلا إذا غاب عنها السكون والطمأنينة. وهما لا يغيبان إلا إذا غاب الحمد الذي هو آية الرضا والتسليم، كما وضحنا من قبل.

واعتراف الإنسان لله بما هو أهله، يجعله من أهل القناعة؛ لأن القناعة لا تكون إذا غاب الحمد، والحمد لا يكون إذا غاب الرضا والتسليم. وهذا من شأنه أن يجنب الإنسان الإحباط والحسد وكفر النعمة. ولا شك في أن كثيراً من المشكلات التي عانى منها الإنسان طوال حياته، وما زال يعاني منها حتى الآن، ناجم عن الإحباط الذي يولّد اليأس، والانطواء، والدونية، وبغض الناس، وعدم حب الخير لهم، وكثيراً ما كان يقود أصحابه إلى الانتحار. ولم تعرف الإنسانية قراراً للنفس الإنسانية، كما عرفته في كنف حمد الله والثناء عليه بما هو أهله.



واعتراف الإنسان لله بما هو أهله، يجعله يمتلئ شعوراً بجلال الله، فلا يستقل قليلاً يسديه إليه ربه؛ لأن العطاء مهما قلّ فإنه يعظم بعظمة صاحبه الذي أسداه. وفي المقابل، فإنه لا يغتر بكثير النعم؛ لأنها قد تكون محل اختبار، فإن شكر الله على ما آتاه، كان جزاؤه جزاء الشاكرين (لئن شكرتم لأزيدنكم). ولا يكون شأنه كشأن قارون حين قال: "إنما أوتيته على علم عندي".

واعتراف الإنسان لله بما هو أهله، يجعله يمتلئ شعوراً بالقرب من الله عز وجل، فيكون أصل الحمد للرب من شدة الشعور بالقرب. وإلا فكيف يحمد الله من لا يحس بقربه ويعيش في رعايته؟ ولا شك في أن هذا القرب سيجعله في مأمن، فتسكن نفسه، ويطمئن قلبه. وهذا المعنى هو الذي نجده في نفس المسلم فتبرأ نفسه من كل مرض نفسي. ولكننا نلحظ غيابه في من عاش بعيداً عن ربه، فتكون نفسه بعد ذلك بحراً للآفات.

وأما الإيمان بربوبية الله والإحساس بها، فإنهما يجعلان المؤمن يحس بأن كل شيء في هذا الكون، محل عناية الله. وعند تحقق هذا الإحساس في نفس الإنسان، يشعره بأنه كذلك محل هذه العناية. فإذا غاب ذلك عنه أصبحت نفسه منفذاً للتقصير بالواجبات، ومرتعاً خصباً لغياب الشعور بالمسؤولية؛ فيؤدي ذلك إلى حدوث الاستهتار، والاستخفاف بالنفس وبالآخرين، أو إلى نقيض ذلك وهو تعظيم النفس والاستخفاف بالآخرين، أو إلى تحقير النفس وتعظيم الآخرين، في شعور مرتكس نحو العبودية لغير الله. ولا عجب في ذلك، فإن نفساً كهذه لم تعد تشعر بالعبودية لله رب العالمين.

إن المجتمع الإسلامي قائم على منهج تربوي، من أركانه تعظيم ربوبية الله عز وجل. لقد ذهب أصحاب الديانات إلى تضييق ربوبية الله، أو نقلوها إلى غيره، وكان اليهود قد قصروا عناية ربوبيته عز وجل عليهم وحدهم، والنصارى قد عطّلوا ربوبية الله حينما نقلوها إلى عبده ورسوله عيسى ابن مريم عليه السلام. وكان لكل أمة إله تعبده من دون الله، بل كان لكل قبيلة إله أو أكثر تعبده، وترى أنه هو الذي يوجهها إلى الخير، ويصرف السوء عن أفرادها.



الحمد والربوبية مبدآن يغطيان كل جوانب الحياة الإسلامية. فليس في المجتمع الإسلامي كبر؛ لأن المسلم يشعر أن الله قد آتاه ما آتاه من أجل أن ينفع الآخرين كما ينفع نفسه، لا من أجل أن يتكبر عليهم. والمسلم يشعر أن الله أكبر من الجميع، ففيم يتكبر من كان عبداً لغيره؟ والمسلم يشعر أن ربوبية الله تشمل الخلق جميعاً، فلا يصاب بالزهو، كما أصيب به قارون حين دخل على قومه في زينته. وإن من أخطر الأمراض المعاصرة الزهو الذي قد يؤدي إلى جنون العظمة.

والربوبية هي القاعدة الفكرية للاقتصاد الإسلامي. وحين يتاح لك أن تطلع على الأنظمة الاقتصادية الوضعية، فإن أول ما يفجؤك فيها، أنها لا تقوم على هذه القاعدة التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي. فالربوبية في المجتمع الرأسمالي لرأس المال، فكان أن طغت المادة وسيطر رأس المال، فأصبح الناس عبيداً للمادة ورأس المال. والربوبية في المجتمع الذي كان يسمى اشتراكياً، لفئة من الناس لم تحسن استخدام المال، فسقطت المجتمعات الاشتراكية من الداخل لا من الخارج. وفي الاقتصاد الإسلامي تكون الربوبية لله وحده، ويكون تصريف المال فيه عبادة من العبادات، وطاعة من الطاعات، وهذا لا نشهده في أي نظام آخر.

(الرحمن الرحيم)

إن وقوع هـذين الاسمين الجليلين بين (الحمد لله ربّ العالمين)، و (مالك يوم الدين)، يُنبئ عن أن رحمته تعالى تظهر في ربوبيته للعالمين أجمعين في الدنيا، وأنه لما كان مالك يوم الدين فرحمته تخص المؤمنين الذين ينجون من العذاب.

والرحمة مكررة بلفظين مختلفين صيغة ودلالة، وإن كانت مادتهما المعجمية واحدة، وهي الرحمة. وما كان هذا إلا من أجل أن يعلّمنا سبحانه، أن رحمته وسعت كل شيء.



(مالك يوم الدين)

تقرّر هذه الآية مجموعة من القضايا الاعتقادية؛ فهي تقرر أولاً ملكية الله عز وجل ليوم الدّين، وهي تقرر ثانياً القضاء والحكم بين الخلق، والحكم لهم أو عليهم وعلى أفعالهم، ومعتقداتهم. وهي تقرر ثالثاً قصر صفة الملكية عليه عز وجل في ذلك اليوم. أما ملكيته عز وجل ليوم الدين فقد فهمهما بعض أهل اللغة والتفسير أنها ملكية للدين والقضاء، وليس كما يوحي ظاهر التركيب بأنها ملكية لليوم.

وعلى ذلك فقد ذهبوا إلى تقدير بنية التركيب بما يتفق مع الدلالة التي فهموها، وهي أن الملكية تكون للقضاء في ذلك اليوم، ولا تكون الملكية لليوم نفسه، إذ إن اليوم ليس شيئاً يمتلك. ومن التقديرات التي ذهبوا إليها:

١ - ذهب بعضهم إلى أن الظرف (يوم) قد دخل بين المضاف (مالك)، والمضاف إليه (الدين)، فالأصل هو (مالك الدين) فصار (مالك يوم الدين). ومن أجل أن يسوغ لهم هذا التقدير قالوا إن العربية تقبل الفصل بين المضاف والمضاف إليه؛ فكانت العرب تقول: "يا سارقَ الليلةَ أهل الدار". والتكلف واضح جداً في هذا التقدير.

٢ - وذهب آخرون إلى أن المفعول الذي يقع عليه حدث الملكية محذوف تقديره "مالك يوم الدين الأحكام".

٣ - وذهب آخرون إلى تأويل بعيد عن منطوق الآية فقالوا إن معنى (مالك يوم الدين) أنه تعالى يملك أن يأتي به.

هذا الذي ذهبوا إليه من تقدير أو تأويل ناجم عن فكرتهم أن اليوم ليس شيئاً يمتلك، وهو فهم غير صحيح؛ فإن عظمة ملكية الله عز وجل للزمن لا تقل عن عظمة ملكيته للمحسوسات التي اعتاد الناس أن يقولوا عنها إنها محل الملكية. إن من عظمة الله عز وجل أنه يملك الزمن كله، ومن عظمته أنه يملك يوم الدين. ولكن لما كان الإنسان لا يتمكن من أن يمتلك زمناً، فإن نظره ينصرف عن عظمة ملكية الله له. ولهذا، فنحن نرى أن الملكية في هذه الآية واقعة بصورة مباشرة على يوم الدين. وأما ملكيته عز وجل للقضاء



والأحكام في ذلك اليوم، مفهومة من أنه تعالى مالك ذلك اليوم وما فيه من حكم، ومفهومة كذلك من آيات أخرى منها: قوله تعالى: (لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ).

أما كلمة (اليوم) فليست بالمعنى الذي نستعمله بها نحن بني البشر. فاليوم عندنا أربع وعشرون ساعة، هي تمام دورة الأرض حول نفسها دورة تامة. وبذلك فإن اليوم في الأرض مختلف عن يوم القمر، ويوم المريخ مختلف عن يوم الزهرة. ولماذا نذهب بعيداً ونحن نعرف أن النهار في القطبين المتجمد الشمالي والجنوبي يظل عدة أشهر، وكذلك الليل؟ فإذا كان الأمر كذلك على سطح الأرض، فكيف بيوم الدين؟ ومع ذلك فقد جاء في القرآن الكريم (وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ)، وجاء فيه أيضاً: (فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ). فيوم الدين من أيام الله، ولا أحد غيره تعالى يعلم طول اليوم ولا كيفيته.

وأما كلمة (الدين) فلها دلالات كثيرة في العربية، منها الملة، وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: (إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ)، ومنها العادة وبها جاء قولهم: "عادت هَيف لأديانها" أي إلى عاداتها. ومن هذه الدلالات: "الجزاء" وهو بعض ما أريد بقوله تعالى: (مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ).

القراءات

قرىء قوله تعالى: "مالك يوم الدين" بالقراءات الآتية:

١ - أما عاصم والكسائي فقد قرأها "مالكِ" بالجر مع إثبات الألف.

٢ - وأما بقية السبعة فقد قرؤوها "مَلِكِ" بالجر مع إسقاط الألف.

٣ - وإحدى الروايتين عن أبي عمرو بن العلاء تجعلها بإسكان اللام "مَلْكِ".

٤ - وإحدى الروايتين عن نافع تقرؤها بإشباع كسر اللام "مليكِ" وهي لهجة عربية. وهي قراءة أبي هريرة أيضاً.

٥ - وقرأ أبو حيوة بكسر اللام وفتح الكاف مع حذف الألف "مَلِكَ" بتقدير النداء.



٦ - وقرأ الأعمش بكسر اللام وفتح الكاف، مع إثبات الألف "مالِكَ" بتقدير النداء أيضاً.

٧ - وقرأها علي بن أبي طالب والحسن البصري "مَلَكَ يومَ الدين"، باعتبارها فعلاً ماضياً، وباعتبار (يوم) مفعولاً به.

وقد شغل بعض أهل اللغة والتفسير أنفسهم في تفضيل قراءة متواترة يختارونها على قراءة أخرى، أو على سائر القراءات. وقد ذهب شيخ المفسرين الإمام الطبري رحمه الله إلى تفضيل قراءة (ملك) بدون ألف على (مالك)؛ من حيث إن كل ملك مالك، وليس كل مالك ملكاً، فيكون وصف الحق تعالى بها أبلغ وأقوى. وقد ذهب ابن عطية الأندلسي إلى خلاف ذلك، فهو يرى أن الذين فضلوا قراءة (ملك) على (مالك) إنما فعلوا ذلك لأنهم أخذوا اللفظتين مطلقتين، لا باعتبار المالك والمملوك. وقد وضح هذا بأن ضرب مثلاً لمدينة آهلة عظيمة، وقدّرنا لها رجلاً يملكها أجمع، أو رجلاً هو ملكها فقط، فإن الرجل الذي يملكها أجمع، أبلغ تصرفاً وأعظم من ملكها الذي يملك الأحكام والتدبير فقط (المحرر الوجيز ١/ ١٠٦).

إن الخطأ الذي وقع فيه كثيرون من أهل اللغة والتفسير في تفضيل قراءة سبعية متواترة على أخرى، هو أنهم كانوا ينظرون إلى القراءات نظرة تمييز واختيار. ولم يكونوا في الغالب ينظرون إلى أن قراءة معينة تقرر معنى، وأن قراءة أخرى غيرها تقرر معنى آخر غيره، وأن كل واحد من المعنيين مقصود بذاته، وأن اجتماع هذه المعاني على النص القرآني ناجم عن وجود قراءات مختلفة، وأنه لا بد أن يُنظر إليها جميعاً نظرة تكامل لا تفاضل. ووجود هذه القراءات للنص وجه من إعجاز هذا الكتاب العظيم. فنحن نرى ما يأتي:

أولاً: إن إثبات الألف في (مالك) يجعل الكلمة دالة على مطلق ملكيته تعالى ليوم الدين. وحين نقول ملكيته ليوم الدين، فنحن لا نقصد مُلكيته تعالى للجزاء حسب، ولكننا نقصد كذلك مِلكيته لليوم ذاته. والقراءة هذه تقرر هذه الملكية.



وملكيته عز وجل للزمن أمر عظيم، ولكن كثيراً من الناس يغفلون عنه. وبلاغة هذه القراءة ليست آتية من مقارنتها بالقراءة الأخرى كما فعل بعض المفسرين.

ثانياً: إن حذف الألف من (ملك) يجعل الكلمة دالة على مطلق مُلكه عز وجل ليوم الدين، فهو الملك المطلق. ولم تكتسب هذه القراءة بلاغتها باعتبار مقارنتها بالقراءة السابقة، كما ظنّ الطبري وغيره من المفسرين رحمة الله عليهم جميعاً، بل اكتسبتها من كونها دالة على مطلق الملك، لرب الملوك في يوم لا يكون فيه ملوك.

ثالثاً: إن لتقرير النداء في قراءة من قرأ: "مالكَ يوم الدين" أو "مَلِكَ يوم الدين" أثراً في معنى التركيب الذي وضحناه من قبل. والمعنى في هاته القراءة مقصود بذاته، ولا تكتسبه من مقارنتها بقراءات أخرى.

رابعاً: إن قراءة أبي هريرة "مليك يوم الدين" تقرر ثبوت صفة الملك لِلّه عز وجل، من حيث إن المليك صفة مشبهة، والصفة المشبهة تدل على رسوخ الصفة في صاحبها، وهي هنا ثبوت الملك لِلّه عز وجل. وهذا المعنى مقصود بذاته في هذه القراءة، فلا ينبغي أن يقارن بغيره، فكل واحد منها قائم بذاته مقصور الدلالة عليها.

خامساً: إن قراءة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والحسن البصري رضي الله عنه (مَلَكَ يومَ الدين) باعتبار (ملك) فعلاً ماضياً، تدل على أنه تعالى مَلَكَه في الأزل، وهو معنى بليغ يغفل عنه كثيرون، ذلك أن الإتيان بفعل ماض، قبل حدوثه يعني تحقق الوقوع. وحتى يتبين لك ذلك، انظر في قول من يقول عن متسابق أبدى نشاطاً متميزاً عن سائر المتسابقين: لقد فاز ورب الكعبة، مع أنه لمّا يصل إلى نهاية السباق بعد. وهذا المعنى المستفاد من قوله صلّى الله عليه وسلّم: "أفلح الأعرابي إن صدق"، أي أنه سيفلح في الآخرة إذا صدق في أداء ما أخبر النبي صلّى الله عليه وسلّم عنه. وهذا المعنى في هذه القراءة مقصود لذاته، ولا ينبغي أن يقارن بغيره من المعاني، فكل واحد منها مراد بعينه. ومجموع هذه المعاني

المستفادة من القراءات جميعها، هو الذي يبين لك وجهاً من وجوه إعجاز كتاب الله الحكيم.

الآثار النفسية والتربوية للإيمان بيوم الدين

أول ما يحدثه الإيمان بيوم الدين وملكية الله له، خشية ذات وجهين أحدهما نفسي، والآخر سلوكي تربوي. أما الوجه النفسي ففي الخشية من الله عز وجل. والخشية تولّد حياء منه تعالى، وتولّد إقبالاً عليه. وأما الوجه السلوكي التربوي، فهو أن المرء يكفّ عن كل فعل يعلم أنه يغضب الله عزّ وجلّ.

ومن الآثار النفسية للإيمان بملكية يوم الدين، أن النفس المؤمنة تظل في وضع نسميه في علم النفس بالوضع المحايد، وهو الوضع الذي يكون فيه الإنسان غير قابل للتأثر بمؤثرات تجلب له التوتر والقلق والغضب والانفعال.

ومن الآثار التربوية للإيمان بملكية الله ليوم الدين، أن الناس جميعاً يحافظون على حقوق الآخرين، كما يحافظون على حقوقهم هم. وبذلك يتطهر المجتمع من مظاهر العدوان على الناس وممتلكاتهم وحقوقهم المختلفة. ثم إن كل واحد من المسلمين يعلم أن حقّه لن يضيع. وهذا يجعله يرد الجهالة بتسامح، والفظاظة بلين، والهجر بالوصل، وابتعاد الناس عنه باقترابه منهم. ويكف الإنسان لسانه ويده وسائر جوارحه عن الاعتداء على الناس.

ومن الآثار التربوية لهذه المنقبة الإسلامية، أن المجتمع الإسلامي يخلو من عبادة الأشخاص، والخوف مما سوى الله، لأن الجميع سواء في الوقوف أمام الله يوم الدين.

(إياك نعبد وإياك نستعين)

العبادة في اللغة: التذلّل والتخضّع. ويسمى العبد عبداً لخضوعه وتذلّله لسيّده ومالكه. وقد اتخذت العبادة في الأديان أشكالاً وطقوساً من التذلّل. وقد نحا الإسلام في العبادة منحى جديداً لم يكن معروفاً من قبل، كما أنه حرص مع ذلك على اتباع مسلك بعض رسالات السماء في بعض العبادات.



أما المنحى الجديد الذي سلكه الإسلام في العبادة، فيتمثّل في أمور كثيرة منها:

أولاً: جعل الإسلام توافر النيّة أساساً لكل عبادة؛ فمن صحّت نيّته فقد حقق شرطاً أساسياً من شروط صحة العبادة وقبولها. ومن لم تصحّ نيّته بطلت عبادته جملة وتفصيلاً، حتى لو كانت في ظاهرها موافقة لصورتها التي سنّها الشارع الحكيم. ولذلك وضّح النبي صلّى الله عليه وسلّم لأبي هريرة أن النار تُسعّر أول ما تُسعّر يوم القيامة بعالِم علّم الناس من أجل أن يقال عنه إنه عالِم، ومجاهد كان يقاتل من أجل أن يقال إنه شجاع، ومتصدّق كان يتصدّق من أجل أن يقال إنه كريم. قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "يا أبا هريرة، هؤلاء أول ثلاثة تُسعّر بهم النار يوم القيامة". ولهذا جعل العبادة مقيّدة بالنيّة، فقال عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه".

ثانياً: كل عمل من الأعمال الحياتية يمكن أن يكون عبادة يؤجر عليها صاحبها، حتى اللقمة يأكلها الفرد، أو يطعمها لأهله، والنوم، وبشاشة الوجه والبسمة، وإماطة الأذى عن الطريق، وزيارة الجار، حتى الجماع جعله الإسلام عبادة. وقد وضّح النبي ذلك فقال: "حتى ما يجعله أحدكم في بُضع زوجه" قالوا: حتى هذه يا رسول الله؟ قال: نعم، أرأيتم إن وضعه في حرام ألا يكون عليه وزر؟ قالوا: بلى، قال: كذلك إن وضعه في حلال". وهكذا فإن الإسلام يحوّل بالنية العادات إلى عبادات، وبغياب النية تتحوّل العبادات إلى عادات.

ثالثاً: جعل الإسلام العبادة قسمين: فقسم هيئته محددة. وهذه لا بد من اتباعها كما وردت في الكتاب والسنّة، دون تغيير أو تبديل. بل إنها ليست محل اجتهاد في شروطها وأركانها وسننها وأوقاتها، فالصلاة والصوم والحج والزكاة لا بد من اقتفاء أثر النبي صلّى الله عليه وسلّم في أدائها. وكل مخالفة للنبي في أصول هذه العبادات وشروطها وهيئاتها وأركانها تبطلها. ولذلك توضأ النبي صلّى الله عليه وسلّم، فغسل مرّةً مرّة، ثم



مرتين مرتين، ثم ثلاثاً ثلاثاً، فقال: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي، فمن زاد أو نقص فقد ظلم". وقال عليه الصلاة والسلام: "صلّوا كما رأيتموني أصلّي". وقال: "خذوا عني مناسككم".

وأما القسم الآخر من العبادات فليس له كيفية محددة في الكتاب والسنة؛ فهذا محل اجتهاد، وكيفية أدائه متروكة للناس. فهل يصلّي صلاة القيام ركعتين ركعتين، أم أربعًا أربعًا؟ أم يجمع بين هذه الكيفيات؟ أمور متروكة للعباد يؤدونها قدر استطاعتهم وظروفهم، **وإن كان بعضها أفضل من بعض.**

رابعاً: جعل الإسلام الحكم باباً من أبواب العبادة، وجعل الحاكم مسؤولاً عن تطبيق الأحكام الشرعية في رعيته. وجعل ذلك التطبيق من أجلّ العبادات وأقربها إلى الله. قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "إقامة حدّ من حدود الله **أفضل** من عبادة أربعين سنة". وجعل عدم الحكم بما أنزل الله كفراً، وفسقاً، وظلماً، فقال تعالى: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ)، وقال: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ) وقال: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝).

خامساً: جعل الإسلام العلم من أعظم العبادات، وجعله باباً عظيماً لمعرفة الله والاهتداء إليه فقال تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء). وقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "يوزن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة"، وقال: "**فضل العالِم** على العابد كفضلي على أدناكم".

وأكثر من ذلك فإن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع؛ أي أنها تفعل ذلك للدلالة على رضا الله عما يصنعه بعلمه في سبيل الله. ومثل هذه المنزلة التي أعطاها الإسلام للعلم، لا يمكن أن نتصوّرها من غير أن نتصوّر أن العلم عبادة عظمى في نظر الإسلام. وبذلك يكون الإسلام الدين الوحيد الذي يعطي العلم هذه المنزلة، ويكون منهجه أول منهج يفضل العلم على العبادة تفضيلاً يبلغ الغاية والمدى.



سادساً: جعل الإسلام العلاقات الاجتماعية مرتعاً خِصْباً للعبادة. فالنبي عليه الصلاة والسلام يقول: "تبسّمك في وجه أخيك صدقة". ويقول: "الرحم معلّقة بعرش الرحمن، تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله". وأوصى النبي رجلاً طلب منه النصح والوصية فقال: "لا تغضب"، قالها وكررها له. وما ذلك إلا لأن الغضب يفسد العلاقات الاجتماعية بين الناس، بل قد يدمرها.

وأوصى النبي صلّى الله عليه وسلّم بالزواج، وجعله شطر الدين. وما ذلك إلا لأنه عبادة جُلّى، وطاعة لله وقربة إليه.

سابعاً: العبادات في نظر الإسلام إما عبادات موجبة، وإما عبادات سالبة. فأما العبادات الموجبة فتكون بالقيام بالطاعات والأعمال المشروعة. وأما العبادات السالبة فتكون بالكفّ عن الحرام بكل أشكاله. وهذا فرق عظيم بين الإسلام وسائر المبادئ. فالإسلام يثيب بالكفّ عن الوقوع في المحارم، والامتناع عن الوقوع في المحرّمات. والمبادئ الأخرى كالقوانين الوضعية تعاقب على الأخطاء، ولا تثيب على الامتناع عنها وعدم الوقوع فيها. وما كان الإسلام ليثيب على الامتناع عن الوقوع في المعصية، إلا لأن هذا الامتناع طاعة من الطاعات. قال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون، ومن يفعل ذلك يلق آثاماً﴾.

ثامناً: جعل الإسلام الصفات الحميدة في الشخص باباً من أبواب العبادة؛ كالشجاعة، والكرم، والقوة، والنظافة، وحسن المظهر والترتيب، وغير ذلك من الصفات الجيدة. أما القوة فقد جاء عنها في القرآن الكريم: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾. وقال عليه الصلاة والسلام: "المؤمن القوي خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خير"، وجاء في الكرم قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾، وجاء في الطهارة قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾. وفي حسن المنظر والمظهر يقول النبي صلّى الله



عليه وسلّم: (إن الله يحبّ أن يرى أثر نعمته على عبده). وجاء في وصف الشجاعة قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾.

تاسعاً: جعل الإسلام ذكر الله من أجلّ القربات وأشرف العبادات، فقال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾. وقد شكا الفقراء من الصحابة للنبي صلّى الله عليه وسلّم أنهم لا يجدون مالاً ينفقونه كما يفعل الأغنياء الذين ذهبوا بأجر الإنفاق والصدقة، فأرشدهم النبي صلّى الله عليه وسلّم أن يسبّحوا الله عقب كل صلاة ثلاثاً وثلاثين مرّة، وأن يحمدوه ثلاثاً وثلاثين، وأن يكبّروا الله أربعاً وثلاثين.

يمثّل هذا الإرشاد النبوي أسلوباً عظيماً في معالجة الإحساس بالفروق الاجتماعية؛ فبدلاً من أن يحسّ الإنسان بالحسد والضغينة، وبدلاً من أن يمتلئ قلبه بالحقد على من يفوقه غنىً ومرتبة اجتماعية، فإنه يطفئ نار هذه المشاعر باللجوء إلى الله تسبيحاً، وحمداً، وتكبيراً. وهذا أعظم علاج يمكن أن تعالج به الإحساسات بالفروق الاجتماعية بين الناس. وغياب هذا العلاج هو الذي يجعل الناس في المجتمعات الغربية يعالجون هذه الفروق بالقتل والسرقة وسفك الدماء.

وجعل الإسلام الاستغفار عبادة يؤجر عليها أصحابها بالمغفرة، والغيث، وزيادة الأبناء والأموال. قال تعالى حكاية على لسان نوح عليه السلام: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا ۝﴾. وجعل التوبة عبادة واجبة فقال عليه الصلاة والسلام: "والذي نفسي بيده لولا أنكم تخطئون لذهب الله بكم، ولجاء بقوم يخطئون فيستغفرون فيغفر لهم". وليس هذا تشجيعاً على المعصية والخطأ، ولكنه اعتراف بضعف الإنسان الذي غرزت في جبلّته الغرائز المختلفة التي تجعله محلاً للضعف في بعض المواقف.

عاشراً: وللعبادة في الإسلام مفهوم لم تعرفه رسالة من قبل؛ وهو أن من العبادات ما يستمر أجره بعد وفاة العابد لاستمرار النفع بعد موته. قال نبي الله صلّى الله



عليه وسلّم: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له".

حادي عشر: وجعل الإسلام الدعاء عبادة يثاب عليها صاحبها. أما من حيث إجابة طلب الداعي أو عدم إجابته، ففيه أحد ثلاثة أمور: إما أن يجاب الداعي إلى طلبه، وإما أن يبدّل بما يطلبه خيراً مما يطلب، وإما أن يُرجأ إلى الآخرة؛ فيجعل في ميزانه مثل ما طلب. وعلى كل حال، فإن المرء يثاب على الدعاء إذا لم يتجاوز شروطه. وقد جعل الإسلام هذا التجاوز عدواناً. وليس ثمة ما يدلّ على كون الدعاء عبادة في الإسلام أعظم من قوله تعالى: (وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) وقوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا). وما قال فادعوه بها، إلا والنص يحتمل الاستجابة؛ فكأنه قال: ادعوه بها يستجب. وقال صلّى الله عليه وسلّم: "الدعاء مخ العبادة".

ثاني عشر: جعل الإسلام التأمّل والتفكّر في كل أمر من أمور الحياة عبادة جُلّى. ونصوص القرآن في ذلك أكثر من أن تحصى في هذا المقام؛ منها قوله تعالى: (أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ) ومنها قوله جلّ شأنه: (وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) ومنها قوله: (أفلا تعقلون؟) ومنها: (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) ومنها: (قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) إلى غير ذلك. وقد قالوا في تفسير قوله عزّ وجلّ عن إدريس عليه السلام: (وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا): إنه كان يرفع له من الحسنات كل يوم مقدار حسنات البشر في زمانه؛ لكثرة تأمّله وتفكّره في خلق الله وملكوته.

ثالث عشر: أعطى الإسلام للعبادة مفهوماً جديداً لم يكن معروفاً من قبل؛ وهو أن الحسنة تُذهب السيئة وتمحوها، قال تعالى: (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ ﴿١١٤﴾)، وقال صلّى الله عليه وسلّم: "وأتبع السيئةَ الحسنةَ تمحُها".



رابع عشر: تقسم العبادات المنصوص عليها إلى فرائض ونوافل. أما الفرائض فإن تركها أو ترك بعضها معصية، ما دام الإنسان مناط التكليف. فلا تسقط عنه التكاليف ما دام قادراً عليها. فالصلاة المكتوبة لا تسقط عن بالغ عاقل. فإن لم يقدر على أدائها قائماً بسبب مرض صلّى قاعداً. حتى في المعركة فإن الصلاة لا تسقط. وللصلاة في المعركة كيفية خاصة تسمى صلاة الخوف. والصوم يسقط عن المسافر والمريض حال سفره ومرضه فقط، مع إلزامه بأدائه بعد السفر والشفاء من المرض. وأما النوافل فتتفاوت درجاتها؛ إذ بعضها أفضل من بعض، والإكثار منها خير.

خامس عشر: غير أنه لا وجود في الإسلام للانقطاع عن الخلق إلى أداء الفرائض والعبادات، بحجة الإقبال على الله عزّ وجلّ، والتقرّب إليه. وقد فعل ذلك بعض الصحابة فقال أحدهم: "أنا أصوم ولا أفطر"، وقال آخر: "وأنا أقوم ولا أنام"، وقال ثالث: "وأنا لا أتزوج النساء". ولما علم النبي بذلك قال: "إنما أنا أعلمكم بالله وأخشاكم له ولكني أقوم وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء؛ فمن رغب عن سنتي فليس مني". وبذلك يكون هذا الدين قد ألغى الرهبانية ليكون الدين للحياة.

سادس عشر: لا توزن العبادات في الإسلام بمقادير الكمّ، بل بمقدار إخلاص نيّة صاحبها، ومقدار إقباله على ربّه، وسلامة قصده، وعلوّ همّته. وقد وضّح النبي صلّى الله عليه وسلّم ذلك حين قال: "رُبّ أشعث أغبر ذي طِمرين لو أقسم على الله لأبرّه".

سابع عشر: وأما جزاء أداء العبادات في الإسلام فمرهون بقبولها. وقبولها مرهون بنية صاحبها، ومقدار التزامه بسنّة النبي في أدائها. فإذا أداها على وجهها الأكمل، كان جزاءُ الحسنة بعشر أمثالها، إلى سبعمائة ضعف، إلى ما لا يعلمه إلا الله من الأجر.

هذا هو المنحى المتفرّد الذي سنّه الإسلام للعبادة. وأما المنحى الذي حرص الإسلام على اتباع مسلك الرسالات السماوية في أدائه فمنه الوضوء. فقد وضّح النبي



صلّى الله عليه وسلّم أن وضوءه هو وضوء الأنبياء من قبل. ومن هذا المنحى السجود والركوع في الصلاة. وقد أسقط اليهود والنصارى الصلاة، وابتكروا لأنفسهم صلوات غير التي فرضها الله عليهم. وأما أن الصلاة اليهودية والنصرانية فيها ركوع وسجود، فالدليل عليه قول الله عزّ وجلّ: (يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ). وقد كان السجود عندهم قبل الركوع. ولذلك قدّم السجود على الركوع في قوله تعالى: (وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾).

أما شريعة سيدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم فقد جعلت الركوع قبل السجود. هذا وقد جاء في كتاب الله: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾). فالآية تشير إلى أن فرض الصوم على المسلمين كان كفرض الصوم على من قبلهم. ولا شكّ في أن الصوم على من قبلنا كان بالانقطاع عن الطعام والشراب. وآية ذلك أن النبي صلّى الله عليه وسلّم وجد اليهود في المدينة يصومون يوم عاشوراء، فسألهم عن ذلك فقالوا: هو اليوم الذي نجّى الله فيه نبيّه موسى عليه السلام من فرعون وملئه؛ فصامه صلوات الله عليه وسلامه، وصامه الصحابة، وأصبح من سنن الإسلام وقرباته.

يقول الله تعالى معلّماً لنا مخاطبته: (إياك نعبد). وقد وضّحنا مفهوم العبادة في الإسلام، فما (إياك) في اللغة؟ يرى البصريون أن (إيا) ضمير نصب، وأن الكاف والهاء والياء في كل من: إياك، وإياه، وإياي، حروف لا محل لها من الإعراب. وأنها إنما جاءت لتدلّ على نوع ما ناب الضمير عنه. فهي ليست أسماءً ولا ضمائر. أما الخليل بن أحمد، فيرى أنها ضمائر، وأن كلاً منها أضيف إلى (إيا). وفي رواية أخرى عنه أن (إيا) اسم مظهر ناب مناب الضمير.

وأما الكوفيون فيرون أن (إياك) بكماله اسم مضمر. وذهب بعضهم إلى أن الكاف والهاء والياء هي الضمائر. وأنها لما كانت لا تقوم بذواتها، ولا تكون إلا متصلة،



جُعلت (إيّا) عُمُداً لها فيقال: (إياك، وإياه، وإياي). وأياً كان الرأي الذي يختاره المرء ويفضّله، فإن إياك وإياه وإياي تتقدّم الأفعال فيقال: إياك أعني. هذا إذا أخذنا برأي من يقول إن الجملة فيها تقديم وتأخير؛ إذ الأصل في نظرهم (أعني إياك). ولك أن تأخذ برأي من يقول إن عامل النصب في (إياك) محذوف دلّ عليه ما بعده، والتقدير أعني إياك أعني. وبأي الرأيين أخذت، وجدت له مسوغاً دلالياً. فعلى التقدير الأول يكون تقديم (إياك) في الآية: (إياك نعبد) دالاً على الأمور الآتية:

أولاً: قَصْر العبادة على الله عزّ وجلّ دون غيره.

ثانياً: إن ذكر المعبود أوْجَهُ من ذكر فعل العبادة وأولى؛ فلذلك قدّمه عليه.

ثالثاً: يقتضي الأدب أن تقدّم من تعبده على فعلك وعبادتك ذاتها؛ فذلك أرجى للقبول.

وأما إذا أخذنا برأي من يقول إن الفعل محذوف دلّ عليه ما بعده، دلّ ذلك على تأدّب المخاطِب (بكسر الطاء)، وهو يخاطب ربّه؛ فيسقط الفعل تأدّباً وتحرّزاً من أن يكون العابد ممتناً على المعبود سبحانه. ولكنه بعد أن يذكر معمول الفعل وهو (إياك)، يعود فيذكر هذا الفعل لبيان المعنى وسلامة أدائه.

(وإياك نستعين)

الاستعانة هي طلب العون. غير أن طلب الاستعانة يكون في صيغ ثلاث؛ فتقول: أستعينك، وبك أستعين، وإياك أستعين. أما الجملة الأولى فتعني: أطلبك معيناً. وأما الجملة الثانية فتعني: أطلب منك العون. وأما الجملة الثالثة فتعني: أنت دون غيرك مطلبي في العون. ولا شك أنَّ أبلغ الدلالات جميعها تلك المتضمنّة في الجملة الثالثة. ذلك أنك إذا قلت: أستعينك، بلغت في الطلب درجة أعلى من قولك "أستعين بك"؛ لأن المستعان به هو مطلوبك. ولكن مطلوبك في قولك: أستعين بك، هو عون من تستعين به، لا هو نفسه. وعلى ذلك، فقولك: أستعينك أبلغ من قولك: أستعين بك.



ولكن قولك: أستعينك لا يعني بالضرورة، أنك لا تطلب العون من غير من تستعين به. أما إذا قلت إياك أستعين؛ فأنت تقصر الاستعانة على من تستعين به دون غيره. وبذلك فأنت لا تطلب الاستعانة من غيره حين قصرتها عليه. وعلى ذلك جاء قوله تعالى: (وإياك نستعين). فهو تعالى المطلوب، وهو دون غيره أهل ذلك.

لكن لماذا كرّر ضمير النصب (إياك)؟ يجيب عن ذلك ابن عطية الأندلسي فيقول: "وتكرّرت إياك بسبب اختلاف الفعلين، فاحتاج كل واحد منهما إلى تأكيد اهتمام" (المحرر الوجيز ١/١١٥).

وهذا فهم لطيف، لكنه مرجوح في نظرنا؛ فاختلاف الفعلين، والحاجة إلى تأكيد كل واحد منهما، لا يمنع من أن يكون التركيب على هذا النحو: إياك نعبد ونستعين. فما السبب في هذا التكرار إذن؟ لو كان التركيب على هذا النحو: "إياك نعبد ونستعين" لما كان ثمة ما يمنع أن يكون تقديره بإحدى صيغتين أولاهما: "إياك نعبد ونستعين بك". وهذا التقدير سيكون ساعتئذ صحيحاً ولا غبار عليه، مع هبوط درجة الاستعانة عن درجة العبادة، وثانيتهما: (إياك نعبد وإياك نستعين) وهي الصيغة التي جاءت في الآية. فالتقديران محتملان. فإذا كان من المحتمل أن يكون التقدير هكذا: إياك نعبد ونستعين بك، فمعنى ذلك أن طلب الاستعانة قد انحدرت درجته، من قصرها على الله عزّ وجلّ إلى درجة أدنى منها بكثير، وهي أن تكون مطلوبة من الله غير مقصورة عليه. ولما لم يكن هذا المعنى هو الذي تريده الآية، بل كانت الآية تريد صرف النظر عن هذا المعنى وإسقاطه أصلاً، جاء التركيب القرآني هكذا (إياك نعبد وإياك نستعين). هذه نتيجة.

قد يظن المرء أن قَصْر العبادة على الله عزّ وجلّ كافٍ، وأن الاستعانة بغير الله مما ليس به بأس. ومن أجل أن يصرف هذا المعنى تماماً من ذهن المرء، جاء تكرار القصر بلفظ (إياك) في فعلي العبادة والاستعانة، وذلك من أجل نقاء التوحيد وصفائه في عبادته سبحانه، والاستعانة به سواء بسواء. هذه نتيجة ثانية.

إن الاستعانة المقصودة في هذه الآية هي استعانة على القيام بالعبادة، وحسن أدائها، واستعانة على تذليل العقبات، وحفظ الإيمان، واستعانة على الأعداء، وعلى



جلب الرزق، ودفع البلاء. وهذا كله لا يكون إلا من الله عزّ وجلّ. ولذلك تكرّر الضمير (إياك) في فعلي العبادة والاستعانة. هذه نتيجة ثالثة.

وللقرآن نسق خاص في إيقاع نظمه، واتساق بيانه. ولو جاءت الآية الكريمة هكذا: (إياك نعبد ونستعين) لاختلّ النسق الإيقاعي الذي يحسّ به العربي، وهو يسمع الآية على نحو ما أُنزلت (إياك نعبد وإياك نستعين). هذه نتيجة رابعة.

القـراءات

قرأ السبعة (إياك) بكسر الهمزة وتشديد الياء. وهذا هو الأصل في اللسان العربي. وقد قرئت بفتح الهمزة وتشديد الياء، وهي لهجة عربية فصيحة، وقرئت بكسر الهمزة وتخفيف الياء، ولهذا التخفيف مسوغ صوتي. فالهمزة صوت خلفي، أي أن موضع نطقها في الجزء الخلفي من الحجرة الفموية (الحنجرة). وكسرة الهمزة صوت أمامي، والياء صوت أمامي، والكسرة لها تردد عالٍ لأنها حرجة، والياء لها تردد عالٍ كذلك، فإذا شدّدنا الياء كان الجهد المبذول في النطق أكبر. وإذا خفّفت الياء كما في هذه القراءة، خفّ الجهد العضلي بصورة واضحة. والأجهزة الصوتية توضّح ذلك بجلاء.

وقرئت (هيّاك نعبد وهيّاك نستعين) بإبدال الهمزة هاءً. وهذا كثير في اللسان العربي، وله مسوغ صوتي؛ ذلك أن الهاء صوت استمراري، وكذلك الكسرة والياء، فهما صوتان استمراريان؛ أي أن الهواء لا يتوقف عند نطقهما؛ فيحدث نسق صوتي في (هيّاك) غير النسق الصوتي الذي نجده في (إيّاك)؛ لأن الهمزة صوت وقفي؛ فهي بهذا مخالفة للكسرة والياء والألف.

وقرأ الأعمش (نِستعين) بكسر النون؛ وهي لهجة بعض القرشيين؛ ذلك أنهم يكسرون نون المضارعة، وتاءها وهمزتها، في مضارع الفعل المزيد فيقولون: (نِستغفر، وتِستغفر، ويستغفرون، ويستغفران، وتِستغفرون). ويكسرونها كذلك في مضارع كل فعل مجرد بزنة: فعل يفعَل، فيقولون :يخال، وإِخال ونِخال.



الآثار النفسية والتربوية لعبادة الله والاستعانة به

أول أثر نلمسه لعبادة الله في حياة المسلم، أنه يتحرّر من العبودية لغير الله تحرّراً مطلقاً. وإنما كان هذا بسبب أن الإسلام وصل العابد بالمعبود وصلاً مباشراً، دون وساطة أحد بينهما. وهذا منْ شأنه أن يُشعر العابد الصادق، بأنه لا ينبغي أن يكون عبداً لغيره تعالى، بأي شكل من أشكال العبودية. هذا الإحساس ضروري جداً في بناء شخصية القائد. ولذلك لم يكن غريباً أن ينشأ من ضعاف الناس وعبيدهم قادة يفتحون الدنيا، وهم لا يملكون القوة المادية، معشار ما تملكه الأمم والحضارات التي كانت سائدة في أيام الفتوحات الإسلامية.

وللعبادة أثر ملموس في راحة النفس، والتخفيف مما يثقلها من الأعباء، والتحرّر من التعب والإعياء. ولذلك كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: "أرِحْنا بها يا بلال"، أي أرِحْنا بالصلاة. وللراحة بالصلاة وسائر العبادات معنى آخر، ربما يكون هو الأقرب إلى المقصود بالحديث الشريف؛ ففي الصلاة يقف العبد بين يدي ربّه، ويناجيه، ويسأله، فتتحرّك الأشواق في جنبات قلبه، ولذلك لم يكن من العجيب أن يقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "أرِحْنا بها يا بلال".

ولم يكن عجباً كذلك أن تقول أم المؤمنين عائشة عن أبيها الصدّيق رضي الله عنه: "إن أبا بكر رجل أسيف، متى يقم مقامك رقّ"، أي رقّ قلبه فبكى، وذلك حين قال النبي صلّى الله عليه وسلّم في مرضه الذي غادرنا فيه إلى الرفيق الأعلى: "مروا أبا بكر فليصلِ بالناس". ولم يكن عجباً أن تخبرنا كتب السير أن الصحابة كانوا إذا سمعوا القرآن أو الأذان، غشيتهم غاشية من الوجد فتمايلوا كأنهم أغصان الشجر.

ولعبادة الله عزّ وجلّ أثر في تربية الهمم في النفوس. فإذا نظرت في الفرائض وجدت فيها ما تبذله من جسدك كما في الصوم، أو من راحتك كما في الصلاة، وبخاصة صلاة الفجر وصلاة العشاء وقيام الليل. ومن مالك كما في الزكاة، أو حياتك كما في الجهاد، أو غيابك عن أهلك وبلدك كما في الحج. هذا الذي تبذله في هذه الطاعات



والفرائض والعبادات فيه شيء من الجهد. وهذا الجهد هو الذي يخلق الهمّة في نفس من يؤدّيها، بشرط أن يؤدّيها بنفس راضية.

وحتى يتبين لك الهدف واضحاً جلياً من حكمة الجهد في العبادة، انظر في قول الله عزّ وجلّ، بعد أن كتب فريضة الصوم: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾؛ أي أن الله يريد اليسر الذي هو خلف جهد العبادة، ولا يريد الجهد ولا مشقّته؛ لأن الجهد إذا قصد لذاته كان عسراً. وليس شيء من ذلك كائناً في العبادات. وهذا أصل من الأصول التي بنيت عليها التكاليف الشرعية كلها.

ويقول الله عزّ وجلّ في بيان ذلك مرّة أخرى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ فالقصد من جهد العبادة تربية الهمّة في نفوس المسلمين.

وللعبادة أثر كبير في تنمية الإحساس بالتيقّظ الدائم، والانتباه المستمر، فالصلاة مثلاً تستدعي توظيف قدر كبير من الطاقات العقلية الواعية عند أدائها، وإلا لم تقبل منه. بل لا ترتفع فوق رأسه شبراً كما جاء في الحديث الشريف. وأكثر من ذلك فالقرآن يقول: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝﴾ فشرود الذهن، وعدم التوجّه إلى الله، وعدم حصر الانتباه، وغياب التركيز يجعل المصلي يتفلت من صلاته. وبالمقابل، فإن الذي يتعوّد استحضار الانتباه، ويتوجّه إلى ربّه في صلاته، ويركّز على ما يقرأ ويعيه، فإن ذلك يصبح سجيّة فيه، وبانتقال أثر ذلك إلى أفعاله الأخرى، يكون هذا المصلّي حاضر الذهن دائماً، قادراً على التركيز واعياً باستمرار، منتبهاً إلى سائر النشاطات الحياتية، ويقظاً عند أدائها.

وللعبادة أثر كبير في تنمية القدرة على المتابعة؛ لأن المتابعة من أبرز أصول العبادة وقواعدها. فالمسلم مطالب بأن يظلّ مواظباً على الصلاة وسائر العبادات. ثم إن الفارق الزمني بين صلاة وأخرى فارق ضئيل نسبياً، فما هي إلا سويعات بين صلاتي الفجر والظهر. وأقل منها ما بين الظهر والعصر. وأقل من ذلك ما بين العصر والمغرب، وأقل من كل أولئك ما بين المغرب والعشاء.



ولم يأت هذا التدرّج إلا عن حكمة أرادها الله عزّ وجلّ. وقد نلمس بعلمنا القليل بعض أبعادها. إن التكرار ينمّي قدرات عقلية كثيرة منها المتابعة. والقدرات العقلية بعامّة مبنية على التدرّج ؛ ويصبح أداؤها مهارة يمتلكها صاحبها بنقصان المدّة بين الأداءين. ولا شكّ في أن المتابعة التي يؤدّي بها المرء عباداته المختلفة، ينتقل أثرها إلى سائر أنماط السلوكية في حياته اليومية.

أما الاستعانة بالله عزّ وجلّ فتمكّن الإنسان من أداء أعماله، وتعطيه ثقة بنفسه وهو يؤدّي أعماله ؛ لا غروراً وتعالياً، بل بسبب أنه يعلم أن الله لا يردّه وهو يستعين به. وفي مقابل هذه الصورة النقية، فإنك إذا نظرت في من حُرموا الثقة بالنفس، لا بدّ أن تجدهم، وقد خلت حياتهم من نعمة الاستعانة بالله عزّ وجلّ، فعالج إن شئت هذه بتلك.

والاستعانة بالله باب عظيم من أبواب الصبر، والصبر في حقيقته ميل بالنفس إلى ركن الحياد. وهو الركن الذي يغالب الغضب ويعمل على ضبط ردود الفعل حيال المؤثرات الخارجية في حياتنا. والاستعانة بالله عزّ وجلّ تقود إلى هذا الضبط الذي هو الصبر.

والاستعانة بالله تجنّب الإنسان كل مظاهر الإحباط. وهذا واضح من قوله صلوات الله عليه وسلامه: "استعن بالله ولا تعجز". ولم يكن المسلمون يعرفون الإحباط في حياتهم. ولذلك آتاهم الله من العلم ونور المعرفة ما لم يعرفه أحد قبلهم. والقصص في هذا المجال لا تنتهي، وليس في المقدور سردها، لأن المجال لا يتسع لها.

أما الجانب التربوي لعبادة الله والاستعانة به، فهو فيض لا يتوقف. لأن جوانب الحياة اليومية العادية تتحوّل إلى عبادات، إذا لم تكن معاصي أو طريقاً إليها.

ومن النفحات التربوية للاستعانة بالله عزّ وجلّ، أن الذي يستعين بالله يكون من أشدّ الناس إحساساً بضرورة مساعدة الناس ونجدتهم فيغيث الملهوف، ويعين الضعيف، والمحتاج، ويأخذ بيد الكَلّ ؛ لأن استعانته الدائمة بالله تذكّره بضعفه وحاجته إلى معونة الله. وشعوره بالضعف هذا يدفعه إلى أن يعين غيره. ومعنى هذا أن الاستعانة بالله تؤدّي إلى الإحساس بالتعاون والتضامن الاجتماعي، والتوادّ، والتواصل.



(اهدنا الصراط المستقيم)

(اهدنا) فعل أمر يقصد به الدعاء، بل الضراعة التي هي غاية التذلّل من شدّة الدعاء. والدليل على ذلك ما سبقه من استئناس باسم الله، وثناء عليه، واستمطار لرحمته، وتسليم بمطلق ملكه وربوبيته، وتخصيصه بالعبادة والاستعانة. إن هذا الذي سبق يجعل الدعاء ضراعة، لا مجرد دعاء. وإنما كان الأمر كذلك من أجل أن يكون أقرب إلى القبول والإجابة. إذ كيف يكون الدعاء مسبوقاً بهذا كله ثم لا يكون محلّ إجابة؟ إن يكن فثمّة خطأ في الداعي عليه تقويمه.

ذهب أهل التفسير إلى أن الهداية في القرآن الكريم، تأتي على أنحاء تظهر لها دلالات مختلفة، في السياقات المتباينة. ومن هذه الأنحاء ما يدلّ على:

أولاً: البيان والإبانة، بقصد إقامة الحجة، واستدلّوا على ذلك بقوله تعالى في سورة فصّلت: (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾).

ثانياً: الدعوة إلى منهج الله. واستدلّوا على ذلك بقوله عزّ وجلّ: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾)، أي تدعو إليه.

ثالثاً: الإرشاد، وهو في القرآن، والسنّة كثير. واستدلّوا على ذلك بقوله عزّ وجلّ: (إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ). قالوا: وهذا هو المعنى المقصود من قوله تعالى في سورة الفاتحة: (ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾).

هذا، ولنا مع بعض ما ذهبوا إليه مسائل نسردها في ما هو آت:

أولاً: إن استدلالهم بآية فصّلت: (وأما ثمود فهديناهم) على أنها دالّة على البيان، فقول ينقضه السياق في السورة. وحتى نوضّح هذا السياق نسرد قوله تعالى في الآيات ١٥ - ١٦ من فصّلت: (فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا



قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿١٥﴾ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِىٓ أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَلَعَذَابُ ٱلْـَٔاخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ﴿١٦﴾ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ.

فلو صحّ تأويل قوله تعالى (فهديناهم) بالفعل "بيّنّا لهم" لكان معنى هذا أن الله تعالى بيّن لثمود، ولم يبيّن لعاد. وهذا معنى غير صحيح، بل إن الآية ١٤، وهي التي قبل هذه الآيات مباشرة تقول: (جَآءَتْهُمُ ٱلرُّسُلُ مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ). فهي تقرّر أن الرسل كلهم بيّنوا لأقوامهم طريق الحق، ومن جملتهم نبيّ الله هود الذي أُرسل إلى عاد. وعلى ذلك، لا يصحّ عقلاً، ولا شرعاً، ولا لغة أن يؤول الهدى هنا بالإبانة.

ثانياً: قد تكون الهداية بأن يرفع الله عزّ وجلّ درجة الصراع بين نوازع الخير ونوازع الشرّ في نفس الإنسان. ومن أجل أنه إذا اختار الخير كان الاختيار عن استحباب وقناعة. وإذا اختار الشرّ والضلال، فالاختيار عن قناعة واستحباب أيضاً. وهذا هو الذي حدث في ثمود؛ فإنهم اختاروا الضلال عن استحباب. ولذلك قالت الآية: (فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ) وهذا المعنى ليس معنى معجمياً، بل هو معنى سياقي.

ثالثاً: إن الفعل "هدى" حين يكون بمعنى "أرشد" لا يتعدّى بنفسه، بل يتعدّى بحرف الجر. والدليل على ذلك قوله تعالى: (فاهدوهم إلى سواء الجحيم)، أي أرشدوهم إليه، ودلّوهم عليه. وأما الفعل "اهدنا" في سورة الفاتحة، فإنه متعدّ بنفسه، لا بحرف الجر "إلى". ولهذا يضعف تأويله بأرشدنا ما دام غيره أقوى منه، وأقرب إلى الفهم المباشر، وأكثر التصاقاً بطبيعة تعدّي الفعل. فما هذا المعنى الذي هو أقرب من "أرشدنا" ليؤول به الفعل "اهدنا"؟

"اهدنا" في الفاتحة تعني "علّمنا". ويكون معنى الآية: علّمنا المنهج القويم. وبهذا المعنى لا يكون إشكال في مسألة تعدّي الفعل بنفسه في هذه الآية. وهذا التأويل



يصلح لهذا الفعل في الآية بقراءتيها "اهدنا الصراط المستقيم" و "اهدنا صراطاً مستقيماً" أي أعلمنا منهجاً قويماً، وهذه الأخيرة قراءة الحسن البصري. وهي مخالفة لخط المصحف ؛ شذّت عنه فتسمى شاذة.

روي أن ابن عباس رضي الله عنهما قد فسّر الصراط بأنه صراط الآخرة الذي يسلك عليه الناس، فمن اجتازه فإلى الجنة، ولا يجتازه إلا أهل الإيمان والصلاح والتقوى. ومن سقط سقط في النار، وبهذا المعنى تختلف دلالة الفعل "اهدنا" فيصبح المعنى "ثبتنا" على الصراط المستقيم، وأظن أن هذا التأويل ضعيف والله أعلم.

(الصراط المستقيم)

الصراط لغةً الطريق وهو في هذه الآية يعني الدين القويم، والمنهج المبرأ من الاعوجاج والهوى والاضطراب. وتكون الاستقامة عادةً بوجود أقصر خط يصل بين نقطتين. فإذا لم يكن هذا الخط أقصر خط بين هاتين النقطتين لم يعد مستقيماً. وبمقدار ما يكون الاعوجاج تكون الإطالة. وهذه الإطالة نوع من الشرود عن المسار الصحيح، وهي ضدّ طبائع الأشياء. وقد جاء وصف الصراط بأنه "مستقيم". وهو اسم فاعل للدلالة على أنه يحدث الاستقامة في من يتبعه، إلى جانب كونه مستقيماً في ذاته.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن كلمة (الصراط) كلمة يونانية أو رومية. وهذا غير صحيح على وجه التحقيق. فهذه الكلمة عربية الأصل ؛ فهي موجودة في العربية القديمة التي انبثقت عن لغة الجزيرة التي يسمّونهاساميّة، ومنها انتقلت إلى بناتها ؛ السريانية والعبرية وغيرهما. ولما لم يكن هؤلاء العلماء على معرفة باللغات التي تسمى لغات ساميّة، وصفوا هذه الكلمة بأنها يونانية. وقد كان ذلك شأنهم كلما وقفوا على كلمة مشتركة في العربية وغيرها من اللغات. قلت هذه الكلمة عربية انحدرت إلى العربية من الأم القديمة، كما انحدرت إلى العبرية والسريانية. فهي في العبرية (سراط)، وفي السريانية (سراطا، وسورطا).



ومن الجدير أن نتنبّه إلى العلاقة اللفظية والدلالية الكائنة بين الأصل الثلاثي لكل من هاتين الكلمتين: (سرط، سطر). فإن أصل هاتين الكلمتين في العربية هو (س - ط - ر). ثم حصل قلبٌ لفظي في هذا الأصل الثلاثي فصار (س - ر - ط). واستعملت العربية هذين الجذرين. ويسمّى هذا القلب قلباً لفظياً، كالذي في (جذب وجبذ). ويسمى أحياناً أخرى الاشتقاق الأكبر، وبعضهم يسميه الاشتقاق الكُبار.

وقد ربط صاحب اللسان بين دلالة الفعل (سرط)، ودلالة كلمة (سراط)؛ من حيث إن العرب قد سمّوا السراط بذلك الاسم لأنه يسترط المارة أي يبتلعهم. وهذا غير صحيح. فالفعل (سَرِطَ يَسْرَطُ) بكسر ففتح، هو الذي يدلّ على البلع والاستراط. وأما الفعل (سَرَطَ يَسْرُطُ) بفتح فضمّ فيدلّ على: خَطّ يَخُطُّ. ولا علاقة لعملية البلع والاستراط بدلالة الفعل سَرَطَ يَسرُطُ في هذا المقام بالذات.

ينطق بعض العرب (السراط) على الأصل. وبعضهم ينطق السين صاداً بسبب التفخيم والإطباق الذي في الصاد. ومن العرب من ينطق الصاد كالزاي المفخّمة؛ أي أنها تصبح مفخّمة مجهورة لتأثرها بالراء المجهورة. وبهذه الصيغ الثلاث من النطق قُرئت الكلمة؛ فابن كثير في رواية رُوَيْس يقرؤها بالسين. وحمزة يقرؤها بإشمام الصاد زاياً؛ وقرأها الباقون بالصاد.

وأما لماذا اختار النص القرآني كلمة (صراط)، بدلاً من الطريق، فلأن الصراط خط ضيّق، وضيقه يستدعي أن يكون السير فيه أقرب إلى الاستقامة. أما كلمة الطريق فإنها تحمل دلالة على سعة تجعل السائر فيها يتجه يمنة ويسرة، فيبدو وكأنه قد انحرف عن الخط المستقيم حتى وهو يسير على طريق مستقيم. وكأن الآية أرادت استبعاد أي تصوّر يؤدّي إلى انحراف السائرين عن الهدف الذي هم سائرون إليه.

واستقامة الصراط ناجمة عن كونه أقصر خط يصل السالك فيه إلى الهدف المطلوب. وهذا القِصَرَ مُواتٍ للفطرة السليمة في الإنسان، وهي الفطرة التي لا تقبل الانحراف والعوج في الوصول إلى الهدف. وما خرج الإنسان عن هذا المنهج البيّن،



والصراط القصير، إلا خرج عن طبيعته التي خلقه الله عزّ وجلّ عليها، وتنكّب سبيل الفطرة الإنسانية التي فطره ربّه عليها.

واستقامة الصراط تتضمن استقامة الاعتقاد، واستقامة العبادة، واستقامة الخلق، واستقامة النفس في الظاهر والباطن، في السرّ والعلانية، وتتضمن كذلك استقامة المنهج الذي يسير عليه المجتمع، والدولة، والأمّة، في كل شأن من شؤون الحياة.

(صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين)

في الآية السابقة جاء الدعاء مبيّناً لنوع الصراط الذي تسأل الهداية إليه. فوصفه بأنه "الصراط المستقيم". وقد عرف الصراط بأداة التعريف. فهو إذن محدد وموضّح من جهة التركيب والدلالة؛ فهو موصوف بأنه "المستقيم". وعلى ذلك فلا مجال للالتباس أيضاً. وإذا كان الأمر كذلك، فالأصل أنه لا حاجة إلى مزيد من البيان والتوضيح. ولكن المنهج لا بدّ فيه من الاتباع؛ لأن عدم الاتباع في المنهج يؤدّي إلى تغليب الهوى، وتحكيم المستجدات بالأصول، بدلاً من تحكيم الأصول بالمستجدات. وهذا هو الذي حدث في الرسالات السماوية السابقة. ولذلك بيّنت الآية طبيعة المنهج الذي نسأل الله الهداية إليه. إنه منهج الذين أنعم الله عليهم. فقوله (صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ) يعني اتباع منهج الهداية الذي سلكه سلفهم الصالح وساروا عليه.

ذكر بعض المفسّرين أن (الذين أنعمت عليهم) هم النبيّون والصدّيقون والشهداء والصالحون. وذهب بعضهم إلى أنهم سيدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه. وذهب بعضهم إلى تحديد هؤلاء الأصحاب فذكروا أبا بكر وعمر رضي الله عنهما. والحق أن الاسم الموصول يتّسع أصلاً لكل من أنعم الله تعالى عليهم؛ لأن عموميته ناجمة من كونه اسماً مبهماً غير محدد. هذا من حيث دلالته اللغوية.

ولكن الدلالة السياقية تهدف في الأصل إلى تحقيق مبدأ الاتباع. وهذا المبدأ يتحقق إذا كان في الاعتقاد فعلى منهج سيدنا محمد وسائر النبيين. وإذا كان في التشريع فعلى منهج سيدنا محمد وشريعته.



ولذلك فإن الذين قالوا إن الصراط هنا هو صراط النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، كان عليهم أن يبيّنوا ذلك ويفصّلوه؛ لأننا إنما نتبع النبيين عليهم السلام في الاعتقاد والأخلاق. ولكننا في التشريع نتبع سيدنا محمداً صلّى الله عليه وسلّم، ولا نتبع أحداً غيره. فقد تعبّد الله هذه الأمة بشريعة محمد، ولم يتعبّدها بشريعة أي نبيّ قبله، عليه وعليهم الصلاة والسلام.

(غير المغضوب عليهم)

الغضب في الإنسان سلوك وجداني يبرز فيه ما يأتي:

أولاً: حدوث مؤثر خارجي غير مقبول عنده.

ثانياً: حدوث ردّة فعل داخلية لديه، وتتمثّل ردّة الفعل هذه في استثارة الجانب الوجداني، في توتر واضح للأعصاب، واختلاف في نبض الدم وضغطه، وتسارع في دقات القلب.

ثالثاً: حدوث ردّة فعل خارجية تدفع الغضبان إلى أن يقوم بتصرّف ضدّ من استثار وجدانه.

هذا ولا يقال عن الحيوان إنه غضبان؛ لأنه ليس له جانب وجداني بل غريزي. والغرائز مختلفة عن الوجدان اختلافاً تاماً.

اختلفت المذاهب في تفسير غضب الله. وقد ذهبت المعتزلة إلى تأويله، وتأويل سائر صفاته التي من قبيله، فقالوا: إن الغضب هو إرادة الانتقام. ومعنى ذلك في نظرهم أن الله لا يغضب على وجه الحقيقة، بل على وجه المجاز. وقد أخطؤوا في ذلك؛ لأنهم تصوّروا غضب الله، على نحو ما نراه في غضب الإنسان، من حدوث ردّة فعل داخلية كالتي وضّحناها سابقاً. الغضب والرضا صفتان متغيرتان من صفات الله. وقد وصف الله نفسه بأنه تعالى يغضب، وأنه غضب على اليهود. والذي نقوله في ذلك محصور في أمرين:



أولهما: ليس لأحد أن يردّ عن الله صفةً وصف بها نفسه؛ فقد قال إنه يغضب. وعلى ذلك، يكون قد أثبت هذه الصفة لنفسه، وما لأحد أن يردّها عنه.

ثانيهما: ليس لأحد أن يتصوّر أن هذه الصفة، أو أية صفة أخرى من صفاته تعالى، تجري على النحو الذي تجري به عند الإنسان؛ لأن ذلك يوقع في التشبيه الذي ردّه عزّ وجلّ عن نفسه، فقال: (ليس كمثله شيء).

ذهب بعض المفسّرين إلى أن المغضوب عليهم هم اليهود، بدلالة ما قاله الله عزّ وجلّ فيهم، في مواطن كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى في حقّهم: (فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍۚ) (البقرة ٩٠)، وقوله: (وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِۗ) (البقرة ٦١). وقوله: (وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُۚ) (آل عمران ١١٢). فمما لا شك فيه أن اليهود مغضوب عليهم. ولكن غضب الله يشملهم وغيرهم ممن قال الله فيهم: (مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾) (النحل ١٠٦). وقال: " وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٦﴾ " (الفتح ٦)، فشرح الصدر بالكفر، والظنّ السيئ بالله من صفات من يغضب الله تعالى عليه، وهي صفات تشمل اليهود، ومن كان على شاكلتهم. وعلى ذلك لا تكون دلالة (المغضوب عليهم) في سورة الفاتحة مقصورة على اليهود، إلا أن يكون قد أراد الخصوص (وهم اليهود)، عند ذكر العموم (وهم فئة المغضوب عليهم)؛ فهم أبرز أهل هذه الفئة، لكونهم أئمة المغضوب عليهم. فيكون ذلك بهذا التأويل احتمالاً وارداً.

(ولا الضالين)

الضلالة ضد الهداية ونقيضها، والضلالة ضياع يتأتى من أمور كثيرة منها: تبديل الكفر بالإيمان، ودليل هذا الفهم قوله تعالى: " وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ۝ " (البقرة ١٠٨). ومنها كتمان ما أنزل الله وعدم تبليغه أو تحريفه، ودليل هذا الفهم قوله عزّ وجلّ شأنه: "إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ۝ "(البقرة ١٧٤ -١٧٥)، ومنها اتخاذ الشريك لله، تعالى الله عن كل شريك. ودليل هذا الفهم قوله عزّ وجلّ: " وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا " (النساء ١١٦). وهذه الصفات تشمل النصارى وغيرهم، وإن كان أكثر المفسرين قد ذهبوا إلى أن المقصود بالضالين هم النصارى. فاللفظ عام، وإنما تكون فئة النصارى هي المقصودة، إذا أراد الخصوص بلفظ العموم؛ لكون النصارى أبرز الذين أشركوا، وكتموا دين الله وحرّفوه؛ فهم أبرز أهل هذه الفئة.

وينبغي لنا أن نتأمّل بعض أسرار النظم ومعالمه في هذه الآية الكريمة "صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين". ومن هذه المعالم:

أولاً: نسب الله عزّ وجلّ النعمة إليه؛ فقد عبّر الفعل الماضي المبني للمعلوم وفاعله عن تمام هذه النسبة إليه تعالى "أنعمت عليهم"؛ لأن نعمة الهداية لا تكون إلا من الله عزّ وجلّ. ولكنه عبّر عن الغضب بصيغة المفعول "المغضوب عليهم"، بأن جعلهم محل غضبه، فصيغة المفعول تدلّ على وقوع الحدث على صاحبه حتى كأنه محلّه. وهذا هو المعنى المستفاد من كون هؤلاء مغضوباً عليهم؛ فغضب الله واقع عليهم؛ حتى كأنهم أهله ومحلّ وقوعه. وعبّر عن الضلال باسم الفاعل "الضالين"؛ إشارة إلى كونهم قد أحدثوا الضلال بأنفسهم، واختاروه منهجاً لحياتهم.



ثانياً: تشير الآية إلى المتابعة والمخالفة؛ فمنهج الله عزّ وجلّ لا بد فيه من الاتباع على النحو الذي سار عليه سلف الهدى، وأئمة الهداية. ولا بد فيه من مخالفة منهج المغضوب عليهم والضالين. فمنهج الله إذا لم يتّبع فالمرء لا محالة ساقط في أحضان الذين غضب الله عليهم، أو الضالين. وهذا يعني أن الهداية واحدة، ومنهجها الاعتقادي والأخلاقي والسلوكي واحد. أما منهج الشيطان فهو غضب من الله وهو كذلك ضلال.

ثالثاً: تعلمنا الآية أن نلتمس من الله أن يثبتنا على طريق الهداية والمهتدين، وأن يجنبنا الوقوع في مزالق غضبه سبحانه، وفي مزالق الضلال. وهذا الالتماس يدلّ على الخوف من الوقوع في فتنة الضلال. والخوف من الفتنة عبادة جزاؤها التثبيت على الصراط المستقيم.

تفسير

سورة البقرة

سـورة البـقـرة

ريـاض السـورة

يجد قارئ السورة نفسه أمام منازل متعددة في رياضها. ويجد نفسه أمام عالم كامل من الهداية، تَنْتَظمه ثلاثة رياض رئيسة هي:

أولاً: عالم الإنسان:

يتمثل هذا العالم - في هذه السورة الكريمة - بصور شتى من التنوع المتكامل. ويقوم التنوع بتكامله على معيار أساسي هو معيار الهداية. على أساس هذا المعيار كان توزيع الناس في السورة إلى فئات ثلاث، هي فئة المؤمنين التي قبلت الهداية لنفسها جملةً. وفئة الكافرين التي رفضت الهداية جملة. وفئة المنافقين التي رفضت الهداية كذلك، ولكنها آثرت لنفسها إعلان القول بالإيمان، وإضمار الكفر به وبأهله. وقد طال الحديث عن هذه الفئة، لكثرة ما يقوم به أفرادها من فساد وإفساد.

وغير خافٍ أن وجود هذه الفئات الثلاث يقتضي وجود احتكاك وصراع بينها. وقد ظهر هذا الصراع متعدد الوجوه والألوان في هذه السور الكريمة. وقد كان هذا التعدد نتيجة لتعدد المواجهات والمواقف. فمرة يظهر في صورة حجاج بين إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وعدو الله نمرود: "إذ قال إبراهيم ربيّ الذي يحيي ويميت، قال: أنا أحيي وأميت، قال إبراهيم: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب، فبُهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين".

ويظهر هذا الصراع مرَّة أخرى، عند بيان حقيقة الجهاد.... فالإسلام لا يقبل أن تكون حرمة البيت الحرام، والشهر الحرام، سبيلاً يستغله المشركون للنيل من المسلمين، وهم الذين أخرجوا أهله منه، وقد كان لهم كغيرهم أن يعيشوا في حرمته آمنين. ولكن المشركين لم يراعوا هذه الحرمة، فأخرجوا المسلمين من بيوتهم وأرضهم. فرعاية هذه



الحرمة لا ينبغي أن تكون منفعة للمشركين وحدهم ؛ لأنها ستكون ساعتئذ مَضَرَّة للمسلمين : ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ﴾.

على أن قضية بَدْء خلق الإنسان ، قد ظهرت في هذه السورة ، على نحو يظهر الإنسانية بقدر كبير من التكريم ، حتى إن الملائكة قد أمرت بالسجود لآدم ، في إشارة عظيمة واضحة ، إلى مكانته عند الله. والأصل أن تكون ذريته على هذه المكانة ، إلا من أفسد واستباح الدماء. وإسكان آدم في الجنة أول حياته ، إشارة أخرى إلى مكانته عند ربه تعالى. بل إن وصية الله له بألا يأكل من الشجرة ، دليل على حبه تعالى له ؛ لأنه إذا فعل فسيكون من حيث لا يدري ، قد وقع في حبائل عدوه إبليس.

وأكثر من ذلك ، فإن رجوع آدم إلى ربه ، وإنابته إليه ، دليل على أن هذا المخلوق ، سيكون فيه من الإنابة ما يقرّ به إلى ربه سبحانه. بل إن هبوط الإنسان على الأرض ، وإن كان فيه من العقاب ما فيه ، دليل آخر على أنه ذو مهمة اختارها الله له ، وهي خلافة الإعمار. وهل ينتدب الرب عزّ في علاه لإعمار الأرض مخلوقاً لا يحبه؟ هذه مفاهيم عظيمة ، ودروس جُلّى ، نستخلصها من قصة خلق آدم عليه السلام.

ومن العجيب أن هذه القصة لم تكن في بداية سورة البقرة. فقد سبقها حديث عن فئات الناس ، لأن الأولوية في هذا المنهج الرباني ، لإصلاح الإنسان وواقعه ، لا للحديث عن أصل خلقه وبداية منشئه. فذلك تاريخ ، وهذا واقع ، والواقع أقرب إلى الإنسان وأولى بالإصلاح. ومع ذلك فإن التاريخ علم الماضي والواقع ، وليس علم الماضي فقط. وقد تقدم الحديث عن الواقع ، وتأخّر الحديث عن قصة خلق آدم عليه السلام ، والأمر بسجود الملائكة له ، وكفر إبليس وتطاوله على ربه برفض السجود.

وظهر الحديث عن عالم الإنسان في مواطن أخرى في هذه السورة ، منها وحدة الإنسانية في الأصل ، وأن هذا الأصل يجب أن يكون صورة ناصعة في الواقع ، بحيث تكون



البشرية على منهج رباني، تسلم فيه وحدتها من الشر والأذى: " كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ".

وقد أخذ الإيمان بالآخرة حيزاً كبيراً في هذه السورة، واتخذ أشكالاً متعددة. فقد سأل إبراهيم عليه الصلاة والسلام ربّه كيف يحيي الموتى: "قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ". وقد أراه الله عزّ ذكره ذلك؛ فأمره أن يذبح أربعة من الطير، وأن يجعل أجزاء كل طير مذبوح على جبل. ثم دعا الطيور الأربعة فأقدمت كلها ساعية نحوه.

وقصة الإحياء بعد الموت وردت أيضاً في قصة الرجل الذي مرّ على قرية "قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِا۟ئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ ...".

ثانياً: بناء المجتمع والدولة

على الرغم من أن بناء المجتمع المسلم، كان على مدى حياة النبي العظيم صلى الله عليه وآله وسلم من أول يوم بعث فيه، وحتى آخر لحظة من حياته، فإن في سورة البقرة قدراً عظيماً من معالم بناء المجتمع المسلم، وإقامة الدولة على معالم هذا المجتمع وأُسُسِه.

أول ما نلحظه في هذا المجال، أن في سورة البقرة خطوات رئيسة، في تحديد هوية المجتمع المسلم: هويته التاريخية والواقعية. وينطوي التاريخ ليصبح هو والواقع شيئاً واحداً، وذلك بانتماء هذه الأمة إلى جدّها إبراهيم وابنه اسماعيل، عليهما الصلاة والسلام: "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ "



" رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ ".

غير أن هوية هذا المجتمع - بانتمائه إلى إبراهيم عليه السلام - ليست هوية عنصرية، ولا هوية جنس من الأجناس، أو قوم من الأقوام. إنها انتماء إلى رسالة السماء. وقد أكدت هذا المعنى آيات كثيرة في سورة البقرة، منها قوله تعالى: " قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ".

ولكنّ هوية هذه الأمة، وانتماءها إلى رسالتها السماوية، لا يعني أنه ليس لها من الخصوصيات، ما تنفرد به عن الرسالات السابقة. بل يجب أن يكون لها من الخصوصيات التي لا تناقض هذا الانتماء. وهذا المعنى واضح جداً، في آيات تحويل القبلة من المسجد الأقصى، إلى المسجد الحرام. وقد تطاولت يهود على هذا التحويل؛ فقد أزعجهم ذلك، وكانوا من قبل يَعْظُمون بِكَوْن قبلة المسلمين إلى بيت المقدس. إن تحويل القبلة رمز من رموز خصوصيات هذه الأمة؛ فكأنها إشارة إلى أن هذه الأمة هي الوارث لرسالة إبراهيم، حيث أقام بيت الله العتيق.

وأظهر ما يجده القارئ في سورة البقرة كثرة آيات الأحكام. وهذه الآيات في الحقيقة تشريعات، يقوم عليها الحكم الإسلامي في الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والتربية. وهذا واضح في دلالته على أن الإسلام دين للدنيا والآخرة، دين للعبادة والحكم، دين للفرد والمجتمع، دين للحاكم والمحكوم. وينبغي لنا أن نَتَبصَّر عظمة هذا الدين الذي جعل دولته تقوم على تشريعات واضحة محددة. ومن بدهيات علم السياسة في هذا الزمان، أن مفهوم الدولة يقوم على ثلاثة أركان هي: الأرض، والشعب، والسلطة. ومع أن هذا المفهوم شائع على ألسنة علماء السياسة في الشرق وفي الغرب، فإني أراه قاصراً عن تحديد مفهوم الدولة بدقة. فإن التشريعات ركن رابع لا بد من وجوده، لحفظ أمن الأرض والشعب، ومن أجل أن تمارس السلطة واجباتها.

وهـذا المفهـوم نستخلصه مـن تـشريعات سـورة البقـرة وأحكامها. فقد نظمت هذه التـشريعات العلاقات بين أفراد الأمة. وهذا دليل حاسم يدفع مزاعم أنصاف العلماء الذين يـزعمون أن الإسـلام دين لا دولة. فإن التشريعات في سورة البقرة وغيرها ، في الكتاب وفي السنة ، دليل على وجود الدولة الإسلامية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم.

وتأتـي آيـة الـدَّيْن - وهي أطول آية في القرآن كله - دليلاً ناصعاً على أن تدوين المعـاملات الـتجارية علـى هـذا الـنحو المفـصَّل ، لم يكـن معـروفاً مـن قـبل. وإن التشريعات الفـرعية الكـثيرة ، يمكـن أن تُستنبط من هذه الآية الكريمة ، على نحو ما سنرى عند الوصول إلى تفسيرها بإذن الله تعالى.

ويأتـي تحـريم الـربا في هـذه الـسورة مغلظـاً ، حتـى لا يكون من المسلمين شيء من التفـريط في مـسائل الـربا. وأكثـر من ذلك فإن الاقتصاد الإسلامي كله ، يجب أن يكون مبرأ مـن أشـكال الـربا وشـبهاته ، علـى الـنحو الـذي سـنراه مفـصلاً بـإذن الله تعالى ، عند تفسير آيات الربا.

وأمـا تـشريعات الأسـرة والعلاقـة بـين أفـرادها ، وبخاصة بين الزوجين ، وما يترتب علـى ذلـك مـن الأحـوال الـشخـصية ، فهـي كـثيرة في هـذه الـسورة. والفـارق بين التشريعات الوضـعية والتـشريع الإلهـي ، هـو أن كل فرد من أفراد الأسرة والمجتمع مكلّف بالتنفيذ. وهو علـى حـسن تنفـيذه مـثاب ، وعلـى سـوئه أو عـدم تنفـيذه معاقـب. ولـذلك نجـد في آيـات الأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق والمعاشرة ، ما يدل في آخرها على الإيمان ، بشكل أو بآخـر ، ومـا يـدل علـى الـوعد بالـثواب ، والوعـيد بالعقـاب. ولنأخذ مثالاً واحداً لذلك هو قـولـه سـبحانه : " ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ ". ومـثل ذلك كائن في آيات التشريع الأخرى ، في هذه السورة (وغيرها طبعاً).



وآيات الجهاد في هذه السورة كثيرة، وإن لم يكن الفعل (جاهد) أو أي واحد من مشتقاته، قد ورد في هذه السورة إلا مرة واحدة، وهي قوله سبحانه: "وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ". وفي ما عدا ذلك كانت آيات الجهاد في هذه السورة تستخدم الفعل (قتل) ومشتقاته، كما في قوله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ" وقوله: "وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ" وقوله: "وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟" وغير ذلك من آيات هذه السورة العظيمة. وقد ورد التعبير عن الجهاد والاستشهاد في سبيل الله بلفظ "يشري نفسه" مرة واحدة، وذلك في قوله عزّ شأنه: "وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾".

ثالثاً: عَنَتُ بني إسرائيل وكفرهم

يعالج قسم كبير من آيات السورة عَنَت بني إسرائيل، وكفرهم، ونقضهم لعهودهم ومواثيقهم، وغدرهم، وقتلهم الأنبياء. ولم يكن لموضوع في السورة من عدد الآيات ما كان لهذا الموضوع. وفي هذا حكمة عظيمة، وإشارة واضحة إلى مقدار ما ستعانيه هذه الأمة على أيدي قتلة الأنبياء والمرسلين.

سميت هذه السورة بسورة البقرة التي وردت قصتها فيها. وهي قصة تمثل أدقّ تمثيل وأحسنه، عَنَت هؤلاء القوم وتَنَطعهم في الدين. فقد أمرهم الله عزّ وجل، على لسان نبيّه موسى، أن يذبحوا بقرة. وما بيّن لهم صفة البقرة ولا لونها. وكان أبسط الفهم وأيسره، وأقربه إلى سلامة التلقي، أن يذبحوا أي بقرة يشاؤونها. ولكنّ القوم أخذوا يجادلون موسى في لون البقرة ونوعها. فكلما تشدّدوا في السؤال، عمّا لا حاجة إلى السؤال عنه، شدَّد الله عليهم الجواب. وهذا دليل على أن القوم لم يكونوا يعرفون شيئاً يسمّى التسليم لله تعالى. لأنهم لو سَلّموا لنبي الله موسى، لكان أي نوع من البقر يُجْزئهم، وأي لون يحقق الغرض المطلوب.



والدليل على أنه لم يكن لديهم تسليم لله تعالى ؛ أن موسى حينما قال لهم : "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة" قالوا : أتتخذنا هزوا ؟".

وقد قصَّت السورة شطراً من تاريخهم الطويل في التطاول على الله عزّ وجل، كقولهم لموسى "أرنا الله جهرة" وتبديل كلمات الله وأوامره : " وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ۝ ".

ولبني إسرائيل طريقتهم الخاصة في جحود النعمة وكفرانها. فبدلاً من شكر النعمة، أو قبولها على الأقل، والتنعم بها، إذا هم يطلبون زوالها، ويتذمرون منها، ويسألون موسى مالا يدانيها بَلْه أن يماثلها أو يساويها. فقد أكرمهم الله بأن طعامهم كان يأتيهم رزقاً من السماء مَنًّا وسلوى. لم يعجبهم ذلك، فطلبوا من موسى أن يدعو الله لهم بأن يخرج لهم مما تُنبت الأرض من بقلها، وقثّائها، وفومها، وعدسها، وبصلها. " وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيْرٌ ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ۝ ".

وقد ذكّرهم الله في هذه السورة ببعض النعم التي أنعم بها عليهم، وهي نعم كثيرة. منها أنه تعالى قد نجّاهم من فرعون الذي كان يقتل أبناءهم، ويستحيي نساءهم. فماذا فعلوا بعد هذا؟ لقد عبدوا العجل. ورفع الجبل فوقهم كأنه ظُلّة، فماذا قالوا لاستبقاء هذه النعمة؟ قالوا : سمعنا وعصينا، بدلاً من أن يقولوا سمعنا وأطعنا. وأكرمهم



الله بإرسال الأنبياء، فماذا فعلوا؟ لقد قتلوهم. ووصفوا الأنبياء بالكفر والصفات القبيحة. قالوا ذلك عن سليمان، فردّ الله عليهم: " وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ ".

وقد ذكرت السورة بعض مظاهر عداوتهم للإسلام والمسلمين: " مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾ ". وكشفت السورة ألاعيبهم ضد المسلمين، وحرصهم على أن يردّوا المسلمين عن دينهم: "وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ".

وكشفت السورة عن بعض مظاهر الصراع بين اليهود والنصارى. فكل فئة من هاتين الفئتين تصف الفئة الأخرى بأنها ليست على شيء: " وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾ ".

واليهود من أشدّ خلق الله تلاعباً بالألفاظ فيما يؤذي الناس. وقد كانوا يخاطبون رسول الله صلى الله عليه وسلم ببعض الألفاظ، يتلاعبون بها. فقد كانوا يقولون: "راعنا" وهو في ظاهر القول طلب الرعاية، وفي حقيقة القصد اسم فاعل من الرعونة. وقد حذّر الله المسلمين من أن يقعوا في حبائل اليهود، باستعمال هذا اللفظ في مخاطبة النبي الكريم:

" يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾ ". وحذّرت السورة المسلمين من أن يقعوا في ما وقع فيه اليهود، بل حذّرتهم من أن يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم، مسألة اليهود لموسى عليه السلام: " أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾ ". وهذا دليل ناصع على استقلالية منهج التربية الإسلامي، وابتعاده عن



تقليد الكافرين. وقد حرصت السورة على ترسيخ هذا المعنى في أذهان المسلمين. جاء ذلك في صور شتى في هذه السورة، حتى في الدعاء: "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا". والمقصود بالذين هم من قبلنا، في هذه الآية، هم اليهود.

الحروف المتقطعة في بدايات السور

في القرآن الكريم تسع وعشرون سورة، تبدأ بحرف أو أكثر من حروف الهجاء، يُتلى كل واحد منها باسمه المعروف له في اللغة، وتتلى متقطعة، فيقال: ألف، لام، ميم. وسورة البقرة واحدة من هذه السُّوَر.

(آلم)

ذهب أهل التأويل كلّ مذهب، يمكن أن يجد الاجتهاد إليه سبيلاً، في تأويل الحروف المتقطعة في بداية بعض السور، وبيان المراد منها، ومنها (آلم) في بداية سورة البقرة. فقال بعضهم إن كل حرف يرمز إلى كلمة؛ فالألف ترمز إلى لفظ الجلالة (الله)، واللام ترمز إلى جبريل عليه السلام، والميم ترمز إلى محمد عليه الصلاة والسلام، إلى آخر ذلك مما قالوه في إشارة كلّ حرف إلى كلمة، كقولهم إن الألف رمز لضمير المتكلم (أنا)، واللام رمز للفظ الجلالة (الله)، والميم رمز إلى (أعلم)، فيكون المعنى: أنا الله أعلم، قلت: والله أعلم.

وذهب آخرون إلى أن المراد بها أن تكون رسالة إلى العرب مضمونها أن القرآن مكوّن من هذه الحروف، وكلامكم منها أيضاً، فهل تستطيعون أن تأتوا بمثل هذا القرآن، وحروفه من حروفكم؟ أخطر ما في هذا الرأي أنه يتضمّن أن هذه الحروف على هذا النحو لا معنى لها في ذاتها، وإنما هي مجرّد إشارة إلى المعنى العام الذي قالوا به. وأمسك آخرون



فقالوا: الله أعلم بمراده منها. وهذا في نظري غاية الاجتهاد؛ لأن العلم إذا لم يصل بصاحبه إلى نتيجة؛ فغاية الاجتهاد أن تتوقّف، وقد بذلت من الأمر غاية جهدك. ولكن القرآن العظيم لا يتوقّف عن استثارة الهمم، وحفز العقول على التفكير، ولذلك أقول: الحروف المتقطعة من المتشابه الذي أحكم الله به كتابه الكريم. أما أنه متشابه؛ فلأنه لا يمكن تأويله برأي قاطع، ولأنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلّم أنه فسّره. وأما أن الله أحكم به كتابه، فربما كانت هذه الحروف رموزاً لبعض ما قرّره الله في هذه السورة من الاعتقاد أو الأحكام أو القصص، أو كل أولئك. وعلى ذلك تكون هذه الحروف إشارات إلى مضامين وردت في السورة. أما ما هي المضامين التي يشير إليها كل حرف من هذه الحروف بالضبط، فالعجز عن تحريره وبيانه، غاية الاقتصاد في الاجتهاد.

القرآن كتاب الهدى

"ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝".

(ذلك) إشارة مركبة من ثلاث دوال هي: اسم الإشارة (ذا)، واللام الدالة على البعد، والكاف الدالة على الخطاب. وقد ذهب بعض العلماء إلى أن اسم الإشارة (ذلك) يدل على التعظيم في ذاته. ورأينا في المسألة أن السياق هو الذي يدل على التعظيم، فقد استخدم السياق نظم الآية بمكوناتها كلها، ومن ضمنها اسم الإشارة (ذلك)، للدلالة على التعظيم. فاسم الإشارة في هذه الآية، قد أنزل منزلة ضمير الشأن في مثل قوله تعالى: "**قل هو الله أحد**". ونؤثر أن نسمي اسم الإشارة في: "**ذلك الكتاب**" وما كان من بابه في النظم: **إشارة الشأن**، كما يسمى الضمير الذي على التعظيم "**ضمير الشأن**".



وإنما كان اسم إشارة الشأن دالاً على التعظيم في السياق والنظم، لا في غيرهما للأمور الآتية:

أولاً: لكونه يعمل على بيان خصوصية المشار إليه بما ليس في سواه، وهذا لا يكون إلا في التركيب. فقد عمل اسم الإشارة في هذه الآية **"ذلك الكتاب لا ريب فيه"** على بيان الخصوصية التي امتاز بها القرآن، وهي عدم وجود الريب فيه، وبكونه هدى للمتقين. وهذا هو الذي يحدث في التركيب الذي يحتوي على ضمير الشأن، كما في قوله تعالى **"قل هو الله أحد"**؛ فإنه يعمل على بيان خصوصية الله عزّ وجلّ بالأحدية، وهي صفة لا توجد في غيره عزّ شأنه. وضمير الشأن في التركيب هو الذي يبين هذه الخصوصية.

ثانياً: لكونه قادراً في التركيب على إنشاء قَصْر الخصوصية على المشار إليه: فإذا أخذت قوله تعالى: **"ذلك الكتاب"**، دلَّ ذلك على استحقاق الكتاب بالإشارة إليه اعتباراً وتقديراً، بل دل على قصر هذا الاستحقاق على هذا الكتاب دون غيره من الكتب. وهذا هو الذي يحدث في ضمير الشأن. فإذا أخذت قوله تعالى "هو الله" دل على قصر استحقاق المكنى عنه وهو الله بالضمير، بأن يكنى عنه بالضمير الدال على الواحد.

وهنا تنشأ مشكلة لدى اللغويين. فإن الضمير (هو) دال على المفرد الغائب المذكر في نظرهم، ومفهوم الغيبة في دلالة الضمير مقحمة عليه، لا كائنة فيه. وذلك بدلالة أنه يكنى به عن الحاضر والغائب سواء بسواء. وصلاح استعماله لأن يكنى به عن الغائب ليس مسوغاً لأن يسمى ضمير غيبة. وأنا أسمي ما سموه (ضمائر الغيبة): **ضمائر الالتفات**؛ لأنك عندما تحدث إنساناً وتخاطبه قائلاً: هو يفعل ذلك؛ فإن في الضمير (هو) التفاتاً عن المخاطب (بفتح الطاء) إلى غيره. فكل ضمير من ضمائر الغيبة إنما هو في الحقيقة التفات إلى غير المخاطب. وهذا ينطبق على ما أفرد وثنّي وجمع من هذه الضمائر. وما ذكر وما أُنِّث منها. وأفضل أن تسمى هذه الضمائر على النحو الآتي: (هو) ضمير التفات مفرد مذكر، و (هما): ضمير التفات مثنى

مذكر أو مؤنث، و (هم) ضمير التفات جمع مذكر، و (هي) ضمير التفات مؤنث مفرد، و (هنّ) ضمير التفات مؤنث جمع.

ثالثاً: لكونه يتسع لأن يخبر عنه بعدة أخبار. وعلى ذلك، فاسم الإشارة (ذلك) في الآية التي نحن في رياضها، مبتدأ له ثلاثة أخبار هي: "الكتاب (خبر أول)، "**لا ريب فيه**" (خبر ثان) "**هدى للمتقين**" (خبر ثالث). ومثل ذلك ضمير الشأن كما في "**قل هو الله أحد**"، فإن الضمير (هو) مبتدأ له خبران هما: الله، أحد. وذلك أفضل من أن يكون لفظ الجلالة، مبتدأ ثانياً، وأحد خبره، والجملة (الله أحد) خبر المبتدأ الأول.

ووصف القرآن بأنه (الكتاب) يتضمّن الإشارة إلى عمليتي القراءة والكتابة، فما يوصف الكتاب بهذا الوصف إلا لأنه يُكتب، وكل ما يُكتب يُقرأ. فهو إذن مكتوب مقروء. وهذا إيذان بإخراج الناس من الأمية إلى العلم والتعلّم. ولكن وصف كتاب الله بأنه (قرآن) إشارة إلى إيقاع القراءة على هذا الكتاب الحكيم باعتبارها أمراً مميزاً له. فإن هذا الكتاب يعطيك بمقدار ما تقرأ منه، ويقفك على فهم معانيه بمقدار ما تعمل مما تقرأ.

وقد ذهب بعض المفسّرين إلى أن وصف القرآن بأنه كتاب، قبل أن يتمّ نزوله إنما هو وصف مجازي باعتبار ما سيكون. وهذا فهم غير صحيح وذلك لأمرين:

أولهما: أن القرآن كان تامّاً، ونزّل جملة واحدة إلى البيت المعمور والسماء الدنيا، قبل أن ينزل على رسول صلى الله عليه وسلّم منجماً بحسب الحوادث والمواقف المختلفة.

ثانيهما: إن كل ما يكتب من الكتاب يسمّى كتاباً لا باعتبار ما سيكون، بل باعتبار ما كتب منه، ولذلك يسمّى الباب الواحد من الكتاب كتاباً، فنقول: كتاب الطهارة، وكتاب الصلاة، وكتاب الحج، وكتاب الجهاد، كما نقول: باب الطهارة والصلاة والحج والجهاد.

(لا ريب فيه)

يحتمل الريب عدة معان منها: الشك والحيرة، والاضطراب. فإذا قلت: لا ريب في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد، كان المعنى: لا شك، وإذا نظرت إلى قوله تعالى: " فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾ " دلّك هذا على أن الريب في هذه الآية إنما



هو الحيرة والاضطراب لا الشك. وأما الآية التي نحن في رياضها: " لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ " فهي ذات معنيين، كل واحد منهما ناجم عن وقف مأثور، وهذا بيان ذلك:

أولاً: إذا قرأت الآية فوقفت على (فيه): " ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ "، كان معنى الريب هنا هو الاضطراب لا الشك؛ فيكون المعنى: ذلك الكتاب الذي لا اضطراب فيه. والاضطراب ينجم من أفعال الخلق لاختلاف مقاصدها، وقصور همم أصحابها وضعفهم. وهذا الاختلاف غير موجود في كتاب الله، لكونه كلامه عزّ شأنه، ولهذا لا اضطراب فيه ولا خلط " وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ". فالحديث عن عدم وجود الاضطراب في القرآن إشارة إلى مصدره، إذ لو كان من كلام الخلق لكان فيه اختلاف واضطراب. والحديث عن عدم وجود الاضطراب في القرآن، إشارة إلى تبرئته مما اعترى الكتب السماوية الأخرى، من خلط واضطراب، بسبب التحريف الذي وقع فيها.

ثانياً: إذا قرأت الآية فوقفت على (ريب) هكذا: "ذلك الكتاب لا ريب" دلّ على نفي الشك؛ كأنه قال: لا شك في ذلك؛ أي أنه لا شك في أن ذلك الكتاب هو الكتاب الذي يستحق أن يشار إليه اعتباراً وتقديراً، دون سائر الكتب، بل هو الكتاب الذي يقصر عليه استحقاق هذه الإشارة تعظيماً.

وقد ظنّ المفسّرون أن كلمة (الريب) تعني الشك دائماً. وقد قال ابن عطية الأندلسي: "والمعنى أنه في ذاته لا ريب فيه، وإن وقع ريب للكفار" (المحرر الوجيز ١٤٣/١). فالريب بمقتضى كلام ابن عطية هو الشك. أقول حتى عندما يكون الريب بمعنى الشك، وذلك في القراءة بالوقوف على (ريب): "ذلك الكتاب لا ريب " فإن الآية لا تعني أنه لا شك في القرآن، كما فهم من ذلك المفسرون، بل تعني أنه لا شك في أن القرآن هو الكتاب الذي يستحق أن يشار إليه تعظيماً. وبين المعنيين فرق كبير كما ترى. فالمعنى الذي فهموه، يجعل القرآن في موقف الدفاع عن نفسه. تهمة هي كائنة في نفوس

المرتابين. والمعنى الذي قدمناه يتّسق مع حقيقة التركيب القرآني ؛ لأنه يقرر قضية وينفي الشك عنها ، فهو يقرر أن القرآن هو الكتاب الكامل الذي يستحق أن يشار إليه بالتعظيم ، ثم يقرر أنه لا شك في ذلك ، كأنه يقول هذا هو الكتاب الكامل ، لا شك في ذلك. وهو فهم يدرأ عن القرآن أن يدفع عن نفسه وجود شك في مضمونه. وإنما يدرأ عن نفسه الشبهة من كان موضع شبهة ، وكتاب الله أعظم من أن يكون في موطن شبهة من شك ، بل هو أعظم من أن يدفع ذلك عن نفسه وأسمى ؛ أي أنه أسمى من يكون في موطن درء الشبهة عن نفسه.

وينجم عن الوقفين المأثورين **"لا ريب فيه❖ هدى للمتقين"** و **"لا ريب❖ فيه هدى للمتقين"** اختلاف في المعنى. فالوقوف الأول يؤدي إلى **جعل القرآن كله هداية.** والوقف الثاني **يجعل في القرآن** هداية للمتقين. والذين يفاضلون بين المعاني المختلفة للقراءات ، وللوقف ، يرون المعنى الأول أبلغ وأوفى من المعنى الثاني. وفي هذا النظر تجاوز للصواب ، فالقرآن باعتباره منهجاً هو هدى ، كله هدى للمتقين. وهذا هو المعنى المستفاد من : **"هدى للمتقين"**. وباعتبار الهدى اختيار المتقين واجتهادهم ، فإن في القرآن هدى لهم. وعلى ذلك فالمعنيان متكاملان. ولا تحسن المفاضلة بينهما. والاستشهاد على أفضلية الوقف على (فيه) بآية السجدة : " تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ " استشهاد غير دقيق ؛ فإن آية السجدة تثبت صحة الوقف على كلمة (فيه) ، ولكنها لا تثبت أفضلية وقف على آخر. فآية البقرة تتضمن قضيتين هما : الوقف على (ريب) ، والوقف على (فيه). وآية السجدة لا تتضمن إلا إحدى القضيتين ، وهي الوقف على (فيه) ؛ فلا يجوز الاستشهاد بها على عدم أفضلية الوقف الآخر الذي لا تتضمنه.

والحديث عن الريب في مطلع السورة ، هو المظلة التي ينبثق عنها تصنيف الناس إلى فئات ثلاث بعد ذلك. ففئة من الناس برئت من الريب لبراءة منهجها منه ، وهي فئة المتقين ، وفئة استرابت فكفرت وهي فئة (الذين كفروا). وفئة استرابت وأضمرت كفرها ، وأعلنت نقيضه تخوّفاً ، وهي فئة المنافقين.



ثـم إن نفي الريب عن القرآن في بداية السورة، هو أساس معالجة المسألة الدينية في كـل زمـان ومكـان. وطـرح هذه القضية في البداية إنما هو بمنزلة تشخيص مرض الإنسانية حيال هـذه المسألة، وهـو (الـريب)، وبمنـزلة وصف العلاج لهذه المشكلة في كلمات ثلاث "**لا ريب فيه**".

(هدى للمتقين)

الهـدى هـو الرشـاد والبيان. وللهـدى وجه في الاعتقاد، ووجه في السلوك. ولا بدّ مـن اجتماعهما حتى يـصحّ وصـف المهتدين بهذا الوصف. أما الوجه الذي في الاعتقاد فهـو الإيمان بما ينطوي عليه من تصديق تام بكل ما أخبرنا به في الكتاب والسنة، وتسليم لا يعتريـه شك ولا ريبة. فإذا صحّ الإيمان واستقامت قناته، كان من نتيجة ذلك تثبيت صاحبه وزيادة إيمانه بالله.

وهـذا التثبيت وتلـك الزيادة في الإيمان هدى. ويؤيد ذلك قولـه سبحانه: " إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ". وأمـا الـوجه الـذي في الـسلوك فيظهـر في قـولـه عـزّ وجـلّ: "وقـل عسى أن يهديني ربّي لأقرب من هذا رشداً". ولا شك في أن آية سورة البقرة تجمعهمـا جميعاً. فالقرآن هدى للمتقين الذين يخشون ربهم بالغيب، والذين يؤدون حقوق الله والخلـق. والمتقون هـم الـذين ستتحدث عـنهم الآيـات القادمة ببيان صفاتهم وأفعالهم وأحوالهم.

(الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون)

لما ذكـر الله المتقين في الآيـة السابقة، بـين صفاتهم في الآيـتين التاليـتين، وهمـا الآيتان ٣، ٤. أما أول صفة مـن صـفات المتقين فكانـت الإيمـان بالغـيب. وحقـيقة الإيمـان بالغيب تـصديق مطلـق بكـل مـا أخبر القـرآن عـنه، وبمـا أخبر الرسـول عـنه مـن أمور نحن محجوبـون عـنها تتصل بالاعـتقاد. والغيب لفظ عام يشمل كل ما غاب عن الإنسان، ولم يقـع تحـت حسه، أو سمعـه، أو بصره، بصورة مباشرة، فما وقع في مكان من أحداث لم



نشهدها، غيب بالنسبة لنا، ولكن الغيب في هذه الآية لا يشمله؛ لأنه لا يتصل بالاعتقاد، ولا يبنى عليه الإيمان. وعلى ذلك، فالغيب في هذه الآية مخصّص بما أخبر الله ورسوله عنه من أحوال الغيب التي لا تقع تحت حسنا، ويبنى عليه الإيمان. ويشمل الإيمان بالغيب الإيمان بالله وصفاته والتي أخبرنا عنها ورسوله، والإيمان بالملائكة، والإيمان بالآخرة، والرسل، والكتب السماوية والقضاء والقدر.

والإيمان على النحو الذي ذكرنا متصل بوجدان المسلم تعظيماً وإجلالاً. فالتصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا يقبل حتى يفيض بالتعظيم والمحبة. ولكن الله عزّ وجلّ أخبرنا عن أمور هي بالنسبة لنا من الغيب الذي ينبغي التصديق به، وذلك مثل وجود الجن والشياطين. ومضمون هذا الإيمان تصديق واحتراس. أما أنه تصديق فلأن الله أخبر به. وأما أنه احتراس فلأن الله إنما أخبرنا به من أجل أن نحترس من سبل الشيطان وكيده وإغوائه. ولذلك قال الله عزّ وجلّ: "إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ".

وقد جاء التعبير عن الإيمان بالغيب بقوله تعالى: **"الذين يؤمنون بالغيب"**. والفعل (يؤمنون) فعل مضارع؛ غير أنه في هذه الآية ليس دالاً على حدث مرتبط بزمن ما. ولذلك فنحن نؤثر أن نسميه **الوصف الفعلي**؛ لأن المقصود منه أصلاً إحداث هذا الوصف الفعلي، وليس المقصود منه التعبير عن فعل مرتبط بزمن. والفرق بين التعبير بالوصف الفعلي والتعبير بالفعل، كالفرق بين الصفة الراسخة في صاحبها، والفعل الذي يصدر عنه في موقف وليس صفة كائنة فيه. بدأ صدر الآية بالحديث عن الإيمان بالغيب للأمور الآتية:

١ - انتهت الآية السابقة بقوله تعالى **"هدى للمتقين"** والتقوى محلها القلب، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "التقوى ههنا" يعيدها ثلاثاً وأشار إلى صدره الشريف. ولما كان الأمر كذلك؛ كان من العظمة أن تستهل الآية التي نحن في رياضها، بما هو مستكن في الصدر، نابع من القلب، مستقر في الوجدان، ألا وهو الإيمان بالغيب، فتكون بداية هذه الآية متناسقة مع نهاية الآية التي قبلها.



٢ - إن أية عبادة لا تكون مبنية على إيمان بالغيب لا تكون صادقة ؛ لأنها تفتقر إلى هدف تصدر عنه. وليس ثمة هدف أكبر من أن ترتبط العبادة بالله، والعمل للآخرة. فإذا تحقّق هذا الهدف، كانت العبادة صادقة، وكانت العبادة طريقاً إلى الله.

٣ - إن العبادة المبنية على الإيمان بالغيب تجعل صاحبها حريصاً على أن يرقب الله في استكمال أركانها وشروطها، دون أن يكون عليه رقيب من الآخرين.

٤ - إن العبادات تكاليف، وللتكاليف مشقة على النفس. ولا مجال إلى إزالة هذه المشقة أو تحويلها إلى متعة للنفس والروح، إلا عن طريق الإيمان بالغيب.

٥ - كانت مشكلة المشركين في كل زمان ومكان هي مشكلة الإيمان بالغيب قبل أن تكون مشكلة أي أمر آخر.

٦ - وقد استهلت هذه الآية الكريمة بالإيمان بالغيب ؛ تأكيداً لأهميته في بناء الشخصية الإسلامية، وذلك قبل البدء بأي مفهوم إسلامي آخر ؛ فأساس البناء يوضع أولاً.

(ويقيمون الصلاة)

الفعل "يقيمون" فعل مضارع كما معروف. ولكنه في هذه الآية فيما نرى وصف فعلي، وليس مجرد فعل مرتبط بزمن، وقد ذكرنا مثل ذلك عند الحديث عن "يؤمنون بالغيب". ونزيد هنا فنقول: إن الفرق بين الفعل (يصلي) في مثل قولك: "يصلّي زيد الظهر الآن" والفعل نفسه في قولك "يصلّي زيد كل يوم خمس صلوات" كالفرق بين حدث لا يدل على صفة راسخة في نفس صاحبها بالضرورة، وحدث يدل على صفة راسخة فيه. فكون زيد مصلياً الظهر الآن، لا يعني أن إقامة الصلاة صفة راسخة فيه بالضرورة. ولكنها تكون كذلك عندما تقول: يصلّي زيد كل يوم خمس صلوات. وهذا هو شأن (يقيمون الصلاة) ؛ فإنها صفة فعلية راسخة في مقيميها.

الفعل "يقيمون" مضارع، وماضيه المزيد "أقام". والزيادة بالهمزة في ذات الفعل، تدلّ على التعدية كما ذهب إلى ذلك الصرفيون. والمقصود بالتعدية من حيث



الدلالة، تحويل الحدث من حيث هو قائم بفعل فاعله، إلى أن يكون قائماً بمؤثر خارجي. فالجملة "قام زيد" تدلّ على أن زيداً قد قام بنفسه. فإذا قلت: "أقمت زيداً" دلّ ذلك على أنك قد أحدثت قيام زيد، فكان في الجملة –من حيث الدلالة - فاعلان هما أنت، وزيد الذي قام.

في الفعل (يقيمون) ما يدل على جملة أحداث؛ فالذي يقيم الصلاة يقوم بجملة أحداث؛ فهو أولاً مؤدّ للصلاة، وهو ثانياً مقيم لها. والفرق بين مجرّد أداء الصلاة وإقامتها فرق هائل جداً.

أما أداء الصلاة فقد يكون مجرداً عن الخشوع، واستحضار النيّة، والالتزام بوقتها، وسننها. هذه صلاة لا يقال عن صاحبها إنه قد أقام صلاة. وأما الصلاة التي يتبع فيها صاحبها أثر النبي في صلاته، خشوعاً، ووقتاً، وتأدباً، وغير ذلك من دواعي كمالها، فيقال عن صاحبها إنه قد أقام الصلاة.

وقد كان العرب يستعملون الفعل "أقام" للدلالة على البناء والرفع، والإظهار، والتثبيت. فيقال: أقام البيت إذا بناه ورفعه. ويقال: أقام أمر الله إذا أظهره في الناس. ويقال أقام الأوتاد والعمد إذا نصبها. وهذه المعاني كلها متضمنة في إقامة الصلاة. فيقيم الإنسان صلاته لأنه يرفعها إلى المعبود جلّ وعلا، ولأنه يظهرها. وما كانت إقامة الصلاة بألفاظ الأذان إلا إظهاراً لها، وإيذاناً بالدخول فيها. وهكذا، فإقامة الصلاة غير مجرّد أدائها.

وما جاءت إقامة الصلاة في القرآن إلا وصفاً للمؤمنين، وذلك بالألفاظ المعهودة: **"أقاموا الصلاة"** و **"يقيمون الصلاة"**، و **"المقيمي الصلاة"**. أما المصلّون والفعل "صلّى" فقد جاء وصفًا للمؤمنين كما في الآية **"إلاّ المصلّين الذين هم على صلاتهم دائمون"**، " وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ۝ "ولغير المؤمنين كما في" قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ"، " فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝ "، " فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ".



(ومما رزقناهم ينفقون)

الرزق ما صح امتلاكه والانتفاع به. وقد أخطأ المعتزلة في قصر الرزق على ما يكتسبه الإنسان بالحلال دون الحرام. ويرى آخرون أن الرزق يشمل كل ما يكتسبه الإنسان حلالاً كان أو حراماً. لكننا لا نرى أن هذه الآية، وهي تمتدح المؤمنين على ما ينفقون، تمتدحهم لإنفاق من حرام. فالآية في نظرنا فيها لونان من المدح أولهما: كسب الرزق، وهذا لا يكون في مال المؤمن إلا حلالاً خالصاً، وثانيهما: الإنفاق الذي يدل على جملة من السجايا.

وقد جاء التعبير عن الإنفاق في هذه الآية بـ (من) المدغمة نونها بالميم في (ما): "مما". ومن هذه تدلّ على التبعيض. أي أنهم ينفقون بعض المال الذي رزقناهم إياه. وقد قدّم الرزق المنفق على فعل الإنفاق، لشدة التصاق المال بالنفس. وبذلك يجري نسق عجيب بين الصفات الفعلية الثلاث: "ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ" أما الوصفان الأولان فقد بدأ كل منهما بالفعل "يؤمنون، ويقيمون". وأما الوصف الفعلي الثالث "ومما رزقناهم ينفقون" فقد تأخر الفعل فيه "ينفقون". أما النسق الذي قلنا إنه يجري في نظم الآية، فيظهر من كون الأوصاف الفعلية الثلاثة متصلة بالنفس، اتصالاً وثيقاً. فإن الوصف الأول، وهو الإيمان بالغيب من الأوصاف النابعة من النفس، العالقة بها. والوصف الثاني لا يتأتى إلا بهمّة النفس وإرادة الإتقان المتمثّلة في الإقامة. والوصف الثالث بدأ بما هو ألصق بالنفس الإنسانية، وهو حبّ المال والتملّك.

وقد قالوا في تفسير الإنفاق في هذه الآية إنها الزكاة المفروضة. وقال بعض المفسّرين إنها النفقة في الجهاد. وقال آخرون إنها الصدقة التي يتقرّب بها إلى الله. وقال غيرهم إنها نفقة الرجل على أهله. والذي نراه - والله أعلم - أن الإنفاق فعل عام، يشمل كل أشكال الإنفاق من زكاة وصدقة، وصلة رحم، والإنفاق في الجهاد، والإنفاق على النفس، والأهل والولد.



هذه الآية - علاوة على أنها تتضمن وسائل الإنفاق المشروعة التي أشرنا إليها - توضّح أصلاً من أصول الاقتصاد الإسلامي المبني على محاربة تكديس الثروات وكنزها واختزانها. وهو اقتصاد مبني على الإنفاق على كل ما من شأنه أن يعود بالنفع على النفس والمجتمع والأسرة والأمة. وليس امتداح الآية للمؤمنين بأنهم ينفقون مما رزقهم الله، امتداحاً لنافلة يقومون بها. إنها أكثر من ذلك بكثير؛ فهي كما قلنا توضح أصلاً من أصول الاقتصاد الإسلامي. وقد حارب الإسلام تكديس الثروات، وجعل باب الإنفاق بمدلوله العام صفة إيمانية لاصقة بأصحابها. ولنا أدلّة على ذلك، نذكر منها ما يأتي:

١ - جعل القرآن اكتناز الذهب والفضة وعدم إنفاقهما من أكبر أبواب العذاب في الآخرة: " وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ۝ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ "

٢ - إذا تأملنا في نظم الآية التي نحن في رياضها "الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون"، وجدنا أن الآية قد بدأت بذكر أصل من أصول العقيدة **"الذين يؤمنون بالغيب"** وثنّت بفريضة أخرى **"ويقيمون الصلاة"**. أفلا يصحّ القول بعد ذلك: إن الأصل الثالث وهو الإنفاق، فريضة لاقترانه بأصلين كبيرين من أصول الإسلام؟

هنا ينبغي أن نفرّق بين الإنفاق بمفهومه العام، والإنفاق بمفهومه الخاص. أما المفهوم العام للإنفاق فهو في نظر الإسلام فريضة. وقد ذكرنا أدلّتنا على ذلك. وأما الإنفاق بمفهومه الخاص فمنه الفريضة كالزكاة وصدقة الفطر، والإنفاق على من تجب عليهم النفقة، ومنه ما يكون تطوّعاً كالصدقة غير المفروضة.

غير أن الآية - وهي تشير إلى الإنفاق من حيث هو أصل من أصول الاقتصاد الإسلامي - تشير إلى أصل آخر، هو **التوازن** بين الإنفاق والادخار. وهذا التوازن مفهوم من نصّ الآية على أن الإنفاق هو "مما رزقناهم"؛ أي بعض ما رزقناهم.



لنا أن نتصوّر توزيع المال ثلاثة أثلاث، هي: ثلث للإنفاق على سبل الخير المنصوص عليها في الشرع دون إسراف ولا مخيلة، وثلث للاستثمار، وثلث للادّخار. أما الثلث الذي للإنفاق على سبل الخير المنصوص عليها في الشرع، فهو مفهوم من قول النبي صلى الله عليه وسّم لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: "الثلث والثلث كثير". ويجب أن نفهم من قوله صلى الله عليه وسلّم "والثلث كثير" أنه حدّ أقصى، وأن التقليل من الثلث إلى الربع أو غيره، هو مما يشير إليه منطوق الحديث الشريف.

الآثار النفسية والتربوية للإنفاق

أول ما يجده المسلم من آثار الإنفاق أنه يتحرّر من عبوديته للمال، وخنوعه للمادة، فيصبح هو المسيطر على المال، الموجّه له إلى وجهته الصحيحة. وهذه ليست مسألة يسيرة في التربية الاقتصادية الإسلامية، بل في التفكير الاقتصادي بعامة. فالمال مسخّر للخلق، وليس الخلق مسخرين له. هذا التفكير لا يتأتّى لأحد يمسك عن الإنفاق.

وأول ما يرثه المسلم من إنفاقه تنمية الحسّ الاقتصادي، بأن المال يجب أن يظلّ في حركة مستمرة باستمرار الحياة.

ولكن الإيمان بضرورة الإنفاق، والإحساس بأهمية ذلك في الحياة، لا ينفك عن العمل بالتوازن بين الإنفاق، والادّخار، والاستثمار.

يجتمع في الحياة الإسلامية بُعدان على صعيد واحد هما: الاقتصاد والتربية. وأكبر مشكلة يعاني منها علم الاقتصاد انفصاله عن التربية، حتى أصبح يتعامل مع مفاهيم مالية واقتصادية، بمعزل عن طبيعة النفس الإنسانية التي ينبغي أن تستوعب هذه المفاهيم، وتطبّقها في الحياة العملية. وليس في مقدور علماء الاقتصاد أن ينفذوا إلى أعماق النفس الإنسانية، كما نفذت إليها المفاهيم الإسلامية، وسبرت أغوارها.



(والذين يؤمنون بما أُنزل إليك، وما أُنزل من قبلك، وبالآخرة هم يوقنون)

أول ما نلحظه على نَظْم هذه الآية أنها بدأت بحرف العطف (الواو). وحتى ينحصر النظر في الذي أردنا حصره فيه، سنورد الآيات من جديد، ولنا بعد ذلك حديث إن شاء الله تعالى:

" هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝ " فمن هم المتّقون؟ هم الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون. وكان متوقعاً أن يقول بعد ذلك مباشرة "ويؤمنون بما أُنزل إليك .. إلى آخره" ولكنه لم يقله، بل قال: "**والذين يؤمنون...**" وهذا يعني في الظاهر أن المتّقين فئتان، أما إحداهما فتؤمن بالغيب، وتقيم الصلاة، وتنفق مما آتاها الله. وأما الثانية فتؤمن بما أُنزل على محمد، وما أُنزل على الرسل من قبله، عليهم الصلاة والسلام جميعاً.

وإنما قلنا إن هذا هو الظاهر، لأن العطف يقتضي المغايرة أولاً، ولأن إعادة ذكر الاسم الموصول (الذين) في: "**والذين يؤمنون بما أُنزل إليك...**" تؤكد هذه المغايرة. فهل هذا هو المقصود حقاً؟

لقد أحسّ بعض المفسّرين بهذه المغايرة الظاهرية، فقالوا إن المراد بالآية: " وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ " هم المؤمنون من أهل الكتاب. وبذلك يتمّ التخلّص من إشكال المغايرة التي يقتضيها العطف، وتكرار الاسم الموصول. وهو تخلّص ظاهري لا يشفع في بيان معنى الآية، لأن الذين آمنوا بالإسلام من أهل الكتاب لم يعودوا فئة أخرى مختلفة عن فئة " ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ ". هم فئة واحدة لا فئتان، ومجموعة واحدة لا مجموعتان. فما البيان إذن؟

لما وجدت الواو، وامتنعت دلالة المغايرة من حيث المعنى، دلّ ذلك على أن الواو ليست للعطف، بل هي للاستئناف. ويستدعي ذلك أن يكون الاسم الموصول خبراً

للمبتدأ المحذوف (هم). ولا يحسن إعرابه بدلاً ولا وصفاً. وعلى ذلك يكون المعنى هكذا: الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون، **وهم الذين يؤمنون** بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك، وهم بالآخرة يوقنون. فيكون الاسم الموصول خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (هم)، والواو للاستئناف لا العطف كما قلنا.

بدأت الآية الرابعة بذكر الإيمان بما أُنزل على النبي صلى الله عليه وسلّم، وثنّت بالذي أُنزل من قبله. أما البدء به فلأنه الأصل. وما إيماننا بالكتب السماوية إلا من حيث إن الله قد أخبرنا عنها. فالإيمان بها إيمان بصدق خبر القرآن الكريم. ولكن الإيمان بهذه الكتب ينبغي أن يكون ضمن الأطر التالية:

أولاً: الإيمان بهذه الكتب إيمان عام؛ لأن هذه الكتب قد تعرّضت للتحريف والتشويه والتغيير، بمقادير لا يعلمها إلا الله. ولذلك جاء التوجيه النبوي في هذه المسألة، بألاّ نكذب أهل الكتاب ولا نصدقهم. لأننا إذا كذّبناهم بخبر لم يعرض له التحريف، وكان من عند الله، كذّبنا الوحي. وإذا صدقناهم بما يقولون وكان من صنع أيديهم وتحريفها، صدقنا أكاذيبهم. فالخير كل الخير في الصمت، إلا أن يكون الأمر مخالفاً لعقائد القرآن، فحينئذٍ لا بدّ من تكذيب خبرهم فيه؛ لأن تكذيبه تصديق لكتاب الله وإيمان به.

ثانياً: وحتى عندما تثبت صحّة أمور في كتب أهل الكتاب، فإنه لا يجوز أن تتخذ هذه الكتب منهجاً للتلقّي، ولا مصدراً للتشريع. فقد جاءت رسالة القرآن ناسخة لكل الشرائع السماوية التي قبلها، فكان القرآن مهيمناً على الدين كلّه. وقد حدث أن رأى النبي صلى الله عليه وسلّم عمر بن الخطاب يحمل صحيفة من صحف يهود، فسأله النبي عن ذلك، فقال: هي صحيفة من صحف أهل الكتاب، فغضب النبي صلى الله عليه وسلّم وقال: "والذي نفسي بيده لو أدركني موسى وعيسى ابن مريم ما وسعهما إلا أن يتبعاني".

ثالثاً: نحن نؤمن -بمقتضى منطوق هذه الآية وغيرها من الآيات - أن الكتب السماوية كتب نزلت من عند الله، وليست هي من كلام رجال الدين، ولا من تأليفهم، ولا هي حكايات من نسج خيال الكتّاب. فالتوراة كلام الله، والزبور والإنجيل كلام الله. وعلى ذلك يجب أن يكون اعتقاد المسلم.

وعبارة "بما أُنزل إليك" تعني القرآن فقط، ولا تشمل السنّة النبوية مع أنها وحي من الله. وإنما كان الأمر كذلك لأن كلمة (أُنزل) ومشتقاتها ومصدرها حيث وردت في القرآن الحكيم، إنما تدّل على القرآن فقط. وكون السنّة وحياً لا يستدلّ عليه بهذه الآية، بل بآيات غيرها كقوله تعالى: " وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ " وقوله تعالى " وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ".

(وبالآخرة هم يوقنون)

لهذا التركيب سَمْت مختلف عن سمت أي تركيب سبقه. وهذا بيان ذلك:

أولاً: لقد بدأ هذا التركيب القرآني الحكيم بذكر الآخرة، وهي مع جارّها متعلق الفعل "يوقنون". وفي التراكيب السابقة كان يبدأ بذكر الفعل، وذلك واضح من قوله: **"يؤمنون بالغيب"** و **"يقيمون الصلاة"** ثم في **"يؤمنون بما أُنزل إليك"**. ولم يتقدّم متعلّق الفعل على فعله إلا في: **"مما رزقناهم ينفقون"**، وفي **"وبالآخرة هم يوقنون"**. أما سبب تقدّم متعلق الفعل في **"مما رزقناهم ينفقون"** فقد وضّحناه. وأما تقديم الإيمان بالآخرة في **"وبالآخرة هم يوقنون"** فليس لأهميتها فقط، كما يرى اللغويون والمفسّرون، بل لأمر آخر. ذلك أن التركيز على دلالة الفعل قد جعل لفظه يأتي بصيغة **"يوقنون"**، وجعل مادته اللغوية من باب **اليقين** دون غيرها. ولذلك جاء تركيز آخر يقابله على "الآخرة". فتقدّم لفظ **"الآخرة"**. فالأمر إذن يعود إلى إحداث توازن بين التركيز على دلالة الفعل المتمثّل في اختيار مادة الفعل وصيغته من باب

اليقين، والتركيز على الآخرة المتمثّل في تقديم ذكرها. فهو توازن بين الدلالة والتركيب. وهذا غاية ما يصل إليه جمال أي نظم في اللسان العربي.

ثانياً: هذا التركيب هو التركيب الوحيد الذي يذكر فيه ضمير الرفع (هم) في هذه الآيات كلها. أَرْجِع النظر في الآيات: " ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ " لا تجد ضمير الرفع (هم) يرد في أي منها، ولكنه في آية الآخرة: "**وبالآخرة هم يوقنون**" يورد هذا الضمير، مع أنه مفهوم ضمناً حتى إذا لم يُذكر. وحتى نعرف جمال وروده في هذا الموطن، لا بدّ من معرفة طبيعة الجملة، وهي تضمّ هذا الضمير، إنها جملة اسمية، المبتدأ فيها (هم) و (يوقنون) خبره.

ولو لم يُذكر الضمير لكانت الجملة فعلية هكذا: "وبالآخرة يوقنون". ومن المعروف أن الجملة الاسمية أرسخ وأمضى في الدلالة على الثبوت والاستمرار من الجملة الفعلية.

الآثار النفسية والتربوية للإيمان بالكتب السماوية

أول أثر للإيمان بالكتب السماوية هو توسيع أفق المسلم، وإخراجه من قوقعة التعصّب الديني الذي يعاني منه أبناء الديانات جميعاً. وهذه النتيجة تجعل المسلم يشهد على صعيدها، تساوي الوحي في الرسالات السماوية باعتباره مصدراً لها جميعاً. فلا فرق بين القرآن والتوراة والإنجيل والزبور، من حيث كونها جميعاً كلام الله. ولا فرق بينها جميعاً في الاعتقاد. الفرق في المنهج، والتشريع، والاتّباع، والحفظ، وعلو البيان. أما الاختلاف في المنهج فإن لكل أمّة ما يناسبها من التشريع، بحيث يكون فيه ما يناسب زمانها. فإذا اختلف الزمان جاء تشريع جديد. وقد ظلّ هذا حتى جاءت رسالة الإسلام، فاتّسع تشريعه ليشمل الإنسان، والزمان، والمكان، فما من شريعة بعده.

وأما اختلاف الاتّباع، فكل أمّة تتّبع رسولها. وظلّ هذا حتى أرسل الله تعالى سيدنا محمداً صلّى الله عليه وسلّم فلا اتّباع لغيره. وأما الحفظ، فإن الله لم يتعهّد بحفظ



كتاب قبل القرآن. ووكَل ذلك إلى المؤمنين بالرسالات السابقة، ولكنهم فرّطوا بكتبهم. وأما القرآن فإنه من المعلوم من الدين بالضرورة أن الله قد تعهّد بحفظه، وما وكَل حفظه إلى أحد من خلقه، وإن كان قد سخّرهم لذلك. وأما علوّ البيان، فإن كلّ كتاب كان بلسان من اتّبعوه. ولم يُعهد عن أمّة كان اهتمامها بعلوّ البيان كما هو معروف عن العرب حتى عامّتها. وقد كان علوّ بيان القرآن، وجمال نظمه، واتّساع النظم لدقيق المعنى، معجزة باقية خالدة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إن توسيع أفق المسلم –بل الإنسان – هو الذي يجعله متسامحاً يتسع للآخرين المؤمنين برسالات السماء، باعتبارهم جميعاً حَمَلة تلك الرسالات. والتسامح الديني يورث الموضوعية في النظر والتفكير والاعتبار. وهذا هو الذي نلمسه من الآية الكريمة " قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ".

وقد أورث الإيمان بالكتب السماوية المسلمين في العصر الأول، إيماناً بحتمية انتصار رسالتهم، كما انتصر أتباع المرسلين على الكفار. وكان هذا الإيمان ضرورياً لاستمرار حمل الرسالة، والدعوة إليها، والدفاع عنها، والقتال في سبيلها. وإذا كان هذا الشعور ضرورياً للمسلمين في العصر الأول، فإن حاجتنا إليه اليوم، ليست أقلّ من حاجتهم إليه بالأمس.

والإيمان بالكتب السماوية يغرس في المسلم التمسّك والحرص الشديد على القرآن، حتى لا تمتدّ إليه يد التحريف والتبديل، كالذي حدث في الكتب السماوية الأخرى. وليس من شكّ في أن هذا الشعور كان من العوامل التي جعلت المسلمين في عصر الرسالة وما بعده، يعتنون بالقرآن عناية لا تبلغ مقدارها المقادير. كل هذا من أجل أن يظلّ القرآن إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، بعد أن فشل أتباع الرسالات الأخرى أن يحفظوا كتبهم من عبث العابثين.



(أولئك على هدى من ربّهم وأولئك هم المفلحون)

توضح الآية نتيجة الإيمان بالغيب، وإقامة الصلاة، والإنفاق، والإيمان بالآخرة. وفي نظم هذه الآية أمور منها:

١ - جعلت بداية هذه الآية "عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ" وكانت خاتمة التي قبلها "هدى للمتّقين". إن الانتهاء بذكر هداية المؤمنين، واستئناف ذكر هدايتهم يؤكّد هداية هؤلاء القوم. وإنما نسب هدايتهم إلى ربّهم عزّ وجلّ في هذه الآية؛ لأن هذا المنهج وإن كان هداية في نفسه، فإن المؤمن يُحبّ أن يجازى بأن يكون قريباً من ربّه في العاقبة والمآل. ويتحقّق هذا الشعور عند نسبة هدايته إلى ربّه.

٢ - ضربت الآية صفحاً عن ذكر أي جزاء سيجازى به المؤمنون، واكتفت بذكر شيئين أحدهما أنهم على هدى من ربهم، والآخر يتمثّل في وصفهم بالمفلحين، بل إنها قصرت صفة الفلاح عليهم.

القراءات:

١ - (فيه) قرئت خمس قراءات؛ فقد قرأها ابن كثير بإشباع كسر الهاء (فيهي). وقرأها أبو عمرو بن العلاء بإدغام هائها بالهاء في (هدى)، بعد حذف كسرة الهاء الأولى. وقرأها بقية السبعة بكسرة دون إشباع. وقرئت بالضمّة (فيهُ) وهو الأصل، وبإشباع الضمّ أيضاً (فيهو).

٢ - (يؤمنون) قرأها ورش (يومنون)، ويقولون في تفسير هذا التغير الصوتي إن الهمزة قُلبت واواً، وهذا التفسير غير دقيق من وجهة صوتية، فالصحيح أن الهمزة قُلبت ضمّة؛ لتوافق ضمة الياء فاجتمعت الضمّتان لتكوّنا الواو. ومن الصوتيين المعاصرين من يرى أن الهمزة سقطت، ثم حلّ محلّها الواو. وهذا الرأي غير دقيق هو الآخر. والذي ذهبنا إليه هو الأرجح.

صفات الكافرين

" إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ۝ ".

هذه فئة ثانية من الناس، وهي فئة الذين استهواهم الكفر، وسقطوا في أوحاله. ولكن هذه الفئة لن يطول الحديث عنها، فسيكون الحديث عنها في آيتين فقط؛ لأنها معروفة للمسلمين. بل هي نفسها تفصح عن هويتها، وتنصّب من أفرادها وجماعاتها جنداً لمحاربة رسالة السماء. فليست هذه الفئة في الظل. ولذلك لم يطل الحديث عنها في هذا الموطن بالتحديد.

قيل في سبب نزول هذه الآية: إنها قد نزلت في حيي بن أخطب، وأبي ياسر ابن أخطب، وكعب بن الأشرف ونظرائهم من صناديد الكفر، وقيل: نزلت في قادة الأحزاب، وقيل: بل نزلت في رؤوس الكفر الذين قتلوا في بدر. وقد ردّ ابن عطية القول إنها نزلت في قادة الأحزاب؛ لأن قادة الأحزاب قد أسلم كثير منهم (المحرر الوجيز ١/ ١٥٢). الذي يظهر من طريقة عرض القضية أن المقصودين فئة من الكفار، هم الذين ختم الله على قلوبهم من الكفار، فلا يعود الإيمان يدخلها بأي حال. والدليل على هذا الفهم الآية اللاحقة، فهي تبيّن أن المقصودين هم فئة من الكفار " خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ ".

وعلى ذلك، فحرص ابن عطية رحمه الله، على أن يردّ القول إنها نزلت في قادة الأحزاب، حرص في غير محلّه. لأنها وإن كانت قد نزلت بعد الأحزاب، فإنها تشير إلى هذه الفئة ممن حرمهم الله نعمة الإسلام فلا يدخلونه أبداً، فهم الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة. وهذا لا ينطبق على من أسلموا من قادة الأحزاب وغيرهم، فلا يكونون مقصودين. هذا، وإن التعبير بهذه الصيغة **"الذين كفروا"** يشير إلى الإمعان في الكفر. فالفعل (كفروا) يدلّ على معرفتهم الحقّ ولكنهم كفروا به،



تماماً كما أن التعبير بصيغة "الذين آمنوا" يدلّ على تبيّن المؤمنين الإيمان، ثم كان الفعل (آمنوا). هذا اختيار بإمعان، وذلك اختيار بإمعان.

وهذه الآية لا تسقط واجب الدعوة حتى آخر لحظة، مع العلم المسبق بأن القوم لن يؤمنوا. أقول إنها لا تسقط واجب الدعوة بدليل: (أأنذرتهم) فالإنذار موجود، وينبغي أن يظلّ كذلك. وإلا لكان الله عزّ وجلّ قد نهى نبيّه أن يدعو هؤلاء القوم. وهي مع ذلك تطمئن الرسول صلّى الله عليه وسلّم بأن العلّة في المدعوّين المنذَرين، لا في الداعي المنذِر، ولا في طريقة دعوته وإنذاره، لأنه صلى الله عليه وسلم، لو كفّ عن دعوته مؤقتاً، رجاء أن يتعلّموا هم بأنفسهم، وأن يهتدوا إلى الحقّ دون مؤثر خارجي، فلن يهتدوا. وهذا هو مدلول "أم لم تنذرهم". وليس يفهم من هذا التعبير إجازة إسقاط الدعوة إلى الله، بل يفهم منهم ما وضّحناه، وهو الدعوة السالبة التي يترك فيها الداعي المدعوّين إلى أن يستبصروا الحقّ بأنفسهم.

وأما قوله سبحانه: " سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ " ففيه من البيان أنه جعل التسوية بلفظ "عليهم" لا "عندهم". وإنما تكون التسوية عندهم حين يكونون هم مصدر الحكم على الأشياء، كما تقول: "سواء عندي أحضرت أم لم تحضر". فأنت مصدر النظر والحكم في هذا. وما تريد الآية أن تجعلهم في مقام يصدرون فيه حكماً، فيكونون على درجة من يملك أن ينظر ويحكم، بل جعلت التسوية عليهم؛ لتوحي بذلك إلى أنهم دون من يملك أن يقول: سواء عندي. ثم جاء الفعل المضارع مسبوقاً بلا النافية (لا يؤمنون)، ولم يأت مسبوقاً بلن، والعهد بلن أنها تنفي المستقبل، وتؤكّد نفيه. وزعم الزمخشري أنها تؤبّد نفيه. وإنما جاء الفعل المضارع منفياً نفياً غير دالّ على المستقبل، وغير مؤكّد، لأنه يريد أن يقرّر صفة من صفاتهم الفعلية، وهي أنهم "**لا يؤمنون**". وهذا أبلغ بكثير من أن يلتفت إلى تأكيد عدم إيمانهم في المستقبل. لأنهم إذا كانوا بهذا الوصف الفعلي "**لا يؤمنون**"؛ فهذا يعني أنهم لن يؤمنوا. ولو صُرف النظر عن وصفهم الملازم لهم في كل حين، لما كان ذلك دالاً على تأصّل الكفر فيهم. فهو هنا يقرّر قضيتين: ما كان صفة

فيهم، وما تستلزمه هذه الصفة من عدم إيمان في المستقبل. لكنه لو قال إنهم لن يؤمنوا، فهو يقرّر قضية واحدة وهي عدم إيمانهم في المستقبل.

وفي الآية أسلوب من أساليب الشرط الدلالية في العربية. وقد سمّيته **الشرط المفرغ**، أي الذي فرّغ من دلالته الشرطية؛ فإذا قلت مثلاً: إن أنذرتهم آمنوا، وإن لم تنذرهم فلن يؤمنوا، كان في كل واحدة من الجملتين شرط تام؛ لأنك جعلت الإيمان في الجملة الأولى نتيجة وجزاء للإنذار. وجعلت عدم الإيمان نتيجة وجزاء لعدم الإنذار. ولكن الآية تفرغ الشرط من دلالته، فلا هم يؤمنون بإنذار، ولا يؤمنون بعدم إنذار: "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ". وأصل البنية التقريرية لهذا التركيب من جملتين، كلّ واحدة منهما شرط دلالي تام:

الجملة الأولى: إن أنذرتهم فلن يؤمنوا.

الجملة الثانية: إن لم تنذرهم فلن يؤمنوا.

فلما دُمجت الجملتان في جملة واحدة "ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" فقد فرغت الجملة التي تؤلف بينهما من دلالتها الشرطية؛ لأنها لم تعد جزاء للمشروط "فعل الشرط".

وقد جاء التعبير عن دعوة الرسول للكفار بالفعل "أأنذرتهم". والإنذار لا يكون إلا إخباراً عن سوء أو شرّ أو عقاب سيقع بالمنذَرين. وهذا فيه قدر كبير من المواساة للرسول صلّى الله عليه وسلّم.

(ختم الله على قلوبهم، وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم)

الختم هو الطبع، ويدلّ على بلوغ الغاية والنهاية. فختم الكتاب يدلّ على بلوغ آخر كلماته، والانتهاء منه. ألا ترى أنّ ختم الكتاب – أعني طبعه - لا يكون إلا بعد أن تفرغ من كتابته؟، والختم على القلب يدلّ على أن صاحبه قد بلغ غاية الغفلة، واستمرأ



الجحود، فختم الله عليه، حتى لا يدرك حقاً ولا يصل إليه، بعد أن كان قد امتلأ جحوداً به ونكراناً.

ولما كان السمع وسيلة من وسائل المعرفة، ولما كان القوم قد استخدموه في سماع الباطل، وتوارث الكفر، فقد كان حرياً أن يختم هو الآخر، حتى لا يتوصّل به إلى حقّ فختم الله عليه. أما أبصارهم فإن عليها غشاوة —وهي الغطاء - فما يستطيعون أن يبصروا بها حقاً، بعد أن صرفوها عن وجهتها التي خلقها الله من أجلها.

وقد أسرف الذين وضعوا هذه الآية في غير موردها، فاستشهدوا بها على عقيدة الجبر التي اختاروها! وليس أقل منهم إسرافاً من استشهدوا بها على عقيدة الاختيار. وما في هذه الآية ما ينبئ في دلالته على هذا أو ذاك. الآية تقرر أن الذي يبلغ الغاية في الكفر لا بد أن يستمرئه؛ لأن الله سيكون قد صرفه عن إدراك الحق والاهتداء إليه، بأن ختم على قلبه وسمعه، فما من عودة ولا رجوع.

وقد ذكرت الآية وسائل المعرفة في الإنسان، إنها القلب، والسمع والبصر. وقد تعطلت هذه الوسائل في الذين استمرؤوا الكفر. أما القلب فإنه يستخدم في العربية للدلالة على محل الإدراك في الإنسان، ويستخدم للدلالة على محل الوجدان فيه. والآية هذه تعنيهما معاً، فهي تعني محل الإدراك؛ لأن الكفار لا يعقلون حقاً ولا يدركونه. وتعني محل الوجدان أو الجانب العاطفي الانفعالي في الإنسان. وقد تعطل هذا الجانب أيضاً في هؤلاء القوم، فلم يعد جمال القرآن وعظمة نظمه وبلاغته، ليحل فيهم محلاً يحرك مشاعرهم التي كان بليغ القول يحركها.

وأما السمع فهو قناة الإدراك والوجدان معاً. به نسمع الكلام فنفهمه. وبه نسمع الكلام الجميل فيهزنا ويطربنا. والقوم ما عرفوا به الحق الذي يدعوهم إليه رسول الله، ولا سمعوا به جمال القرآن ليهز مشاعرهم.

وأما العين فهي وسيلة إدراك المرئيات التي تقع تحت حس البصر، وهي وسيلة نقل الجمال المحسوس إلى الوعي الوجداني. ولكن هذه تعطلت هي الأخرى؛ فلم يعد القوم يبصرون بها حقاً، ولا يحسون بها جمالاً.



الجزء الأول من هذه الآية جاء بالجملة الفعلية "**ختم الله على قلوبهم، وعلى سمعهم**". وجاء الجزء الثاني منها بالجملة الاسمية: "**وعلى أبصارهم غشاوة**". والمعروف أن الجملة الاسمية أبلغ في الدلالة على الثبوت والاستمرار من الجملة الفعلية، فلماذا كان الأمر على هذا النحو، مع أن الآية تريد أن تقرر ثبوت كفرهم واستمراره؟ أقول: إن الختم لا يحتاج إلا إلى مرة واحدة فقط، فيدوم أمره، ويستمر حاله. ولهذا جاء الختم بهذه الصيغة "**ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم**".

وأما الجزء الثاني من الآية "وعلى أبصارهم غشاوة" فقد جاء بالجملة الاسمية. وهذا في ذاته يدل على الثبوت والاستمرار بما لا تجد حاجة إلى تأكيده ومناقشته. هذا المعنى يستدعيه أن "غشاوة" في قراءة الجمهور مرفوعة. وهذا المعنى يستدعي الوقوف على كلمة "سمعهم" هكذا: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم. وعلى أبصارهم غشاوة).

وقد روي عن عاصم أنه قرأها بنصب "غشاوة". وبهذا لا يحسن الوقوف على "سمعهم". لأن المعنى سيكون أن الله ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم. والذين يذهبون إلى تفضيل قراءة على أخرى، أو وقف على آخر، ينسون أن ثمة معنى لطيفاً في هذه القراءة، وهو المقصود بذاته، كما أن المعنى السابق مقصود بذاته أيضاً، فإن القراءة بنصب "غشاوة" تعني أن الله قد ختم على وسائل الإدراك والإحساس جميعها لدى القوم، لبلوغهم الغاية في استخدامها كلها للكفر: القلب، والسمع، والبصر، وهذا المعنى غير ذاك. وهذا لا يقل في عمقه وجماله عن ذاك.

ووقف آخرون على "قلوبهم" هكذا: "**ختم الله على قلوبهم. وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة**". وهذا الوقف يؤتي معنى لطيفاً مؤداه أن الله قد ختم على محل الإدراك والوجدان وهو القلب. وأما وسيلتاه إلى الإدراك والحس والانفعال الوجداني — وهما السمع والبصر - فهما معطلتان بغشاوة. فانقطعت عن تغذية المصب الذي تصب فيه هاتان الوسيلتان وهو القلب. فلا هو يدرك من نفسه لأنه قد ختم عليه، ولا الوسيلة التي تغذيه عادت تغذيه. فأنى له أن يدرك أو يحسّ؟ هذا المعنى لا يقل في لطفه وجماله عن المعنيين السابقين.



من جمال البيان في هذه الآية، أن القلب قد تقدم ذكره، ثم تلاه السمع فالبصر. والذين يحرصون من المعاصرين على أن ينتصروا لكتاب الله، بإبراز موافقاته للمكتشفات العلمية يقولون: إن السمع قد تقدم على البصر في جل الآيات التي يذكران فيها معاً؛ لأن خلق السمع يكون قبل خلق البصر في الإنسان. هذا القول إنما يجدي بيانه في مثل قوله تعالى: " وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ". ولا يجدي في هذه الآية، بل إنه لا يجدي بيانه في معظم هذه الآيات؛ إذ إن كل آية تهدف إلى أمر معيّن، من تقديم السمع على البصر، ولا تهدف دائماً إلى بيان سبق السمع على البصر في نمو الإنسان وخلقه.

أما ما تهدف إليه هذه الآية من تقديمها السمع على البصر، فهو أن الأصل في دعوة المرسلين لأقوامهم –ومنها دعوة سيدنا محمد - أنها دعوة اعتمدت على السمع قبل أن تعتمد على البصر، فهي مشافهة قبل أي شيء آخر. والدليل على ذلك قوله عزّ وجلّ: " ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ". وبذلك يكون السمع أولاً، ويكون البصر تابعاً في رد فعلهم للمسموع. والدليل على ذلك قوله عزّ وجلّ: " وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَـٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ ".

لقد كانت المشافهة والدعوة والخطاب تهدف إلى استثارة الوجدان والإدراك لدى المدعوين، فكان العقل والقلب هما الهدف الذي عمل الرسول على تحريكه واستثارته، ولهذا تقدم ذكر القلب على السمع والبصر.

قلنا إن تقديم السمع على البصر كان لأهداف متعددة يقتضيها النظم والسياق. ولم يكن ذلك من أجل أن خلق السمع كان في الإنسان مقدماً على خلق البصر. وحتى أبين هذه المسألة أقول إن تقديم السمع على البصر في موطن ذكر المعاصي السمعية أكثر من المعاصي البصرية، ولذلك كان تقديم السمع في قوله عزّ وجلّ: " وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُكُمْ ". ولذلك جاءت شهادة السمع على صاحبه، مقدمة



على شهادة البصر وسائر الحواس، في قوله عزّ وجلّ: " حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ ".

وفي المحصلة النهائية، فإن السمع تقدم على البصر في مجال المسؤولية الأخروية، لكونه أكثر الحواس وقوعاً في المعاصي: " إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ".

ومن عظمة النظم القرآني في هذه المسألة أنه عزّ وجلّ ذكر الأصنام التي تعبد من دون الله، وأورد معها السمع والبصر في موطنين، فقدّم السمع في أحدهما وهو موقف الحوار بين سيدنا إبراهيم وأبيه؛ إذ أراد سيدنا إبراهيم أن يضع أباه في مواجهة مع نفسه وهو يعبد من لا يستجيب، وأول أمارات الاستجابة السمع لا البصر. ولذلك قال عليه السلام بما حكاه الله تعالى عنه: " إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ ".

لكن القرآن حين أراد في الموطن الثاني أن يضع الذين يعبدون الأصنام في مواجهة مع جملة من الحقائق، أخذ يذكرهم بقصور آلهتهم خطوة خطوة، من أجل بيان عدم قدرتهم على إحداث أي استجابة، تقول الآية: " أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ " فبدأ بإبراز عدم قدرة هذه الآلهة على الحركة، فهذا قصور واضح للعيان، ولا يحتاج إلى تأمل ولا إثبات. وثنى بإبراز ضعفها وعدم قدرتها على البطش. هذا قصور واضح للعيان أيضاً. ثم إنه ليس لها أعين تبصر بها. وهذا قصور واضح للعيان كذلك. أما عدم سماعها، فهو أخفى جوانب النقص جميعاً، ولذلك جاء في آخرها جميعاً، وهكذا، فإن لترتيب السمع والبصر في كل آية حكمة رائعة، تختلف عن تلك التي في نظائرها من الآيات.

ومن جمال البيان في آية سورة البقرة، وهي التي نحن في رياضها الآن، أن القلب جاء بصيغة الجمع في "**ختم الله على قلوبهم**"، وجاء السمع بصيغة الإفراد "**وعلى سمعهم**"، وجاء البصر بصيغة الجمع "**وعلى أبصارهم غشاوة**". أما القلوب فإن مجيئها

بالجمع في هذا الموطن يكشف عن حكمة عظيمة في النظم ؛ ذلك أن لكل إنسان مستوى من الإدراك مختلفاً عن مستوى الآخرين. وليس حال الكفار الذين تتحدث عنهم الآية مختلفاً، عن سائر الناس من هذا الاعتبار. لذلك جاء القلب بالجمع، ليتناسب مع التعبير عن المستويات المختلفة للإدراك.

لكن السؤال عن سبب مجيء السمع بالإفراد، والبصر بالجمع. أما السمع فإنه يتم مرة واحدة من السامعين جميعاً، فهو لا يتكرر إلا إذا تكرر المسموع. ولذلك جاء السمع بالإفراد، ليس في هذه الآية حسب، بل في جميع المواطن التي اقترن فيها السمع والبصر في القرآن الكريم. وأما الإبصار فإنه يتكرر ويستمر ما دام الشيء المرئي معروضاً، أو واقعاً تحت البصر. فعملية الإبصار مستمرة متكررة وليست كذلك عملية السمع، إلا إذا تكرر المسموع كما قلنا. ولذلك جاء البصر بصيغة الجمع في كل المواطن التي اقترن فيها السمع بالبصر في القرآن.

ونضيف إلى الذي ذكرناه أمراً آخر، يكشف عن سبب مجيء السمع بالإفراد، ومجيء البصر بالجمع. يبرز هذا الأمر في أن الكلام المسموع يأتي إلى جميع السامعين، كما يأتي إلى الشخص الواحد، كلهم يسمعون شيئاً واحداً في وقت واحد. وليس الأمر كذلك في البصر والرؤية. فإن شخصاً واحداً يقف أمام مجموعة من الأشخاص لن يكون من الغريب أن تتعدد زوايا النظر إليه، بحيث يركز كل واحد منهم على شيء، فهو ليس بصراً بل مجموعة أبصار. ولا يجري مثل هذا الأمر وأنت تسمع كلاماً معيناً.

هذه المفاهيم كلها تجري على قراءة الجمهور بإفراد السمع. وقد قرأ ابن أبي عبلة (على أسماعهم). هذه القراءة فيها أمران مختلفان عن كل ما قلناه. أما الأمر الأول فهو أن نسق النظم يتجه مُتَّجَهاً واحداً في الحديث عن جمع في القلوب، وجمع في الأبصار. وأما الثاني فهو أن السمع قد جاء جمعاً، باعتبار أن كل واحد منهم يملك أداة سمع خاصة به، كما يملك أداة بصر خاصة به أيضاً.

(ولهم عذاب عظيم)

(عظيم)، صفة مشبهة من حيث بنيتها الصرفية، والمراد بها في هذا السياق المبالغة والكثرة. ويستعمل هذا اللفظ لوصف الكيفية والكمية. أما استعماله للكيفية فكما في الآية الكريمة "ولها عرش عظيم". وأما دلالته على الكمية فكما في قولهم: عنده مال عظيم، أي كثير. ولا شك في أن دلالة العذاب في هذه الآية تنسحب على الكيفية والكمية في وقت واحد. والعذاب هنا قد يكون في الدنيا والآخرة معاً، ولكنه في الآخرة أمر واقع لا محالة. ولئن كان عذاب الآخرة عظيماً في كيفيته وكميته، إنه لعظيم في ديمومته وعدم انقطاعه. فإن كون العذاب غير منقطع هو عذاب عظيم، فكيف إذا كان عظيمًا غير منقطع؟

ولقد جاء العذاب وصفته نكرتين **ليوسع مجالهما**. فالمعروف أنك إذا نكّرت فقد وسَّعت، **وإذا عرّفت فقد ضيقت**. وما في الضيق باب لمن وسّعوا كفرهم، وتطاولوا على ربهم، وأمعنوا في ذلك الكفر والتطاول. فلهم سعة العذاب لسعة كفرهم. ألا ترى أن عقوبة المجرم، تتسع وترحُب بسعة الجريمة واستطالتها.

القـراءات

(أأنذرتهم) قرأها ابن كثير، ونافع (أنذرتهم) بهمزة واحدة بعدها ألف مدّ. وقرأها أبو عمرو بهمزتين بينهما ألف مد (آأنذرتهم)، مع تحقيق الهمزتين. وفي رواية قالون عن نافع أنها بهمزتين بينهما ألف مد، مع تخفيف الهمزة الثانية.

وللكسائي فيها قراءتان، إما بتحقيق الهمزتين، وإما بتسهيل إحداهما. فإذا حققهما قرأها (أأنذرتهم) مثل عاصم، وحمزة، وابن عامر. وإذا خفف الثانية جعل بينهما ألف مد، كما في رواية قالون عن نافع.

(غشاوة) قرأها الحسن البصري بضم العين (غُشاوة)، وهي لهجة. واجتماع الضمة والغين يحدث مماثلة صوتية بينهما؛ لأن كلاً منهما صوت خلفي؛ بمعنى أن إنتاج كل منهما يكون في الجزء الخلفي من الحجرة الفموية. وقرأت كذلك بفتح العين، وهي



لهجة أخرى، وبالكسر تحدث مماثلة بين الكسرة وبين الشين؛ لأن كلاً منهما صوت أمامي. وقرأها الأعمش وأبو حيوة (غَشْوَة) بصيغة اسم المرة.

المفاهيم النفسية والتربوية في الآيتين

توضح هاتان الآيتان بعض الأبعاد النفسية والتربوية التي تحكم تصرفات الذين استمرؤوا الكفر. وفي ما يأتي بعض هذه الأبعاد:

١ - لما كان الكفر في اللغة التغطية، كان من الطبيعي أن يسمى الجاحد في الشرع كافراً؛ لأنه يغطي الحقيقة ويسترها. لا من أجل أنه لا يريد أن تنغص عليه رؤيتها حياته. ولكن من أجل ألاّ يراها الآخرون ولا يتبعوها. وعلى ذلك، فالكفر إساءة ذاتية يجترحها الكافر بحق نفسه، وعدوان على الآخرين، وإهانة لعقولهم، ومصادرة لحرية اختيارهم. فالخطأ جسيم ومركب، وليس خطأً يسيراً في ذاته. ومن هنا كانت حرب الإسلام على الكفر حرباً ضارية. ولو كان الكافر يعيش في أرض نائية لا يخالط فيها أحداً، ولا يخالطه فيها أحد، لعدّ الإسلام خطيئته ذاتية، لأنه يستر الحق عن نفسه فقط. ولكن الإنسان لا يعيش منعزلاً، فهو لصيق بالآخرين في كل شؤون حياتهم. وكونه يستر الحق عن نفسه يعني أن تصرفاته ستكون من منطلق اختياره للكفر. وهذا يؤثر في الناس وينقل إليهم العدوى، فكان هذا منه عدواناً على نفسه وعلى الآخرين.

والكفر بدايته في النفس، فهو هروب بها من مواجهة الحقيقة. والذي يهرب من مواجهة الحقيقة مريض نفسياً بكل موازين النفس البشرية. ولذلك كان في عبئه على المجتمع كبيراً. وهذا يعني أن الكفر مرض نفسي اجتماعي وتربوي.

٢ - الكافر الذي استمرأ الكفر مشحون بأفكار مسبقة عن الحق، فلا هو يقبل دعوة إلى الحق، ولا هو يترك لنفسه مجالاً للمراجعة، فيكون شأنه كما وصفته الآية: "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾". وهذه الحدة والصرامة في رفض مقولات الحق، تجعلان صاحبهما يحرم نفسه من النظر والتفكير والتحليل



والاعتبار، ووضع الاحتمالات التي تناقض فكره موضع المراجعة. وعلى ذلك فالنسيج الفكري للكافر لا يزيد على كونه مقولات مسبقة يسلم بها دون مناقشة. والكافر بهذا الاعتبار محدود الفكر، ومع ذلك فهو مطلق الأحكام جائرها.

٣ - الكافر الذي استمرأ الكفر يقامر بكل بساطة، بما لا يقبل المقامرة. فالآخرة لا مجال للمقامرة بها، لأنه لا مجال لديه أن يعود بعد موته ليصلح ما أخطأت فيه حساباته. وهو بذلك أشد سفهاً من مقامر المال، لأن مقامر المال يقامر بما يحتمل أن يعود فيملكه. وهذا يقامر بما لا يحتمل أن يعود فيملكه. أو ليس الكفر بهذا الاعتبار مرضاً يحل بصاحبه؟ حال الكافر والمقامر حال واحدة من الناحية النفسية، فقد استمرأ كل واحد منهما علته. ولذلك سواء عليك أوعظت المقامر أم لم تعظه لا يسمع لك. وسواء عليك أدعوت الكافر أم لم تدعه لا يسمع لك. إنه مرض يتحكم بكل منهما، وما من سبيل إلى الخلاص منه.

٤ - قساوة القلب، وغلظ الطبع، وفساد الإدراك، وانهيار الوجدان، كلها نتائج مباشرة للكفر بالحق. وهذه النتائج مما هو واضح وجلي في قوله تعالى: "**ختم الله على قلوبهم، وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة**".

٥ - وعذاب الكافر في الدنيا عظيم نشهده بأعيننا، وعذاب الآخرة أعظم منه وأكبر. إذا أردت أن تعرف بعض عذاب الله للكافرين في الدنيا، فانظر إلى الأمراض النفسية والاجتماعية التي تعم مجتمعات الكافرين: السرقة، والاغتصاب، والسطو، والانتحار، والجري الدائب وراء المادة، والحروب المدمرة، والجماعات الماجنة، والعصابات الفاجرة، والمخدرات، والأوبئة المستعصية على الشفاء. وصدق الله في قوله: "**ولهم عذاب عظيم**".

صفـات المنافقـيـن

"وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ۝ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ۝ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ۝".

الحديث في هذه الآيات عن فئة ثالثة من فئات المجتمع، وهي فئة المنافقين. وقد فصلت هذه الآيات القول في بيان صفاتهم وأحوالهم وأخلاقهم وسائر أفعالهم. في حين أن الحديث عن الكافرين لم يستغرق سوى آيتين فقط. وما ذلك إلا لأن الكافرين فئة معروفة باختيارها العلني للكفر. وأما هذه الفئة فإنها تظهر خلاف ما تبطن، وتعلن خلاف ما تسرّ. وهذا مكمن الخطر فيها، لأن بعض المؤمنين قد يُغرَوْن بأقوال هؤلاء وظاهر أفعالهم، مع أنهم في الحقيقة أشدّ من الكفار خطراً في محاربة الإسلام والمسلمين.

بدأت الآية بحكاية مقولة المنافقين في ادعائهم بأنهم يؤمنون بالله وباليوم الآخر، ثم كذّبت هذا الادعاء. إن تكذيب إيمانهم، ونفيه عنهم في البداية، يوضح منشأ كل صفاتهم التي سترد في الآيات. وهذه هي الحكمة في سرد مقولتهم وتكذيبها في البداية. ولكن الآية تتضمن دلالات نظمية متعددة، منها أن نسبة القول بالإيمان كانت بالاسم الموصول (مَنْ). وهو في الأصل للإفراد. ويطلق في الدلالة على الجمع من باب التوسع. ومن الواضح في الآية أن القائل واحد (مَنْ يقول)، كأنها تشير إلى موقف من المواقف، كان فيه أحد المنافقين قد قال: " ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ". ويكون التكذيب لهم جميعاً.

وتتجلى عظمة البيان النظمي هنا ؛ إذ صرف القرآن النظر عن تكذيب هذا المنافق، حتى لا ينصرف عن جمع المنافقين، فيظن السامع أن التكذيب له وحده.

والآية تكشف عن سر آخر، وهو الجبن الذي يعتري المنافق ؛ فهو يختبئ خلف الجماعة، ليوحي للسامعين من المؤمنين، أنه واحد من الجماعة المسلمة المؤمنة: **"آمنا بالله واليوم الآخر"**. وفي لمحة سريعة تعقب الآية على قوله بتكذيب جماعة المنافقين ؛ لأنهم هم الهدف من البيان والإيضاح وفضح الأسرار في هذا الموطن.

ويكشف نظم الآية عن إخفاء مقصود لأشخاص المنافقين، وإبراز ظاهرة النفاق بسمات أصحابها دون تحديد أسمائهم. وهذا توجيه إلهي ظل النبي صلى الله عليه وسلم يمارسه حتى آخر حياته. فما كشف إلا لواحد من أصحابه عن أسماء المنافقين، وهو حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه. وما ذلك إلا من أجل ضمان السيطرة عليهم ؛ لأنهم إذا جُرّموا علناً فإنهم سيفتحون جبهة جديدة لمحاربة الإسلام دون هوادة. ولما كان القوم داخل المجتمع الإسلامي، فإن أذى الحرب من جبهتهم سيكون كبيراً. فالخير في إبقائهم ناراً مطفأة خامدة، والنار الخامدة يمكن السيطرة عليها. كذلك فإن لعدم فضح أسمائهم علناً، ضماناً لتجنيب المجتمع الإسلامي فتنة لا يعلم مداها إلا الله، فإن من أقارب هؤلاء المنافقين صحابة أجلاء. ولا شك أن لصلة الدم حمية قد تدفع بعض الصالحين إلى خطأ لم يكن في الحسبان. ومن المعلوم في فلسفة التشريع، أنه عند سنّ التشريعات التي تعمل على ضبط الأوضاع، تؤخذ العلاقات الاجتماعية، والحساسيات التي تنبثق عنها بعين الاعتبار. وهذا أصل من أصول التشريعات الإسلامية. لهذه الأمور كلها جاء التعريف الإلهي بجماعة المنافقين بأنهم "من الناس".

وقد رأيت أكثر اللغويين والمفسرين يخطئون في تفسير كلمة (الناس). فبعضهم يرى أنها من الفعل (نسي)، فحدث فيها نقل، فأصبحت (نيس)، ثم أعلت الياء إعلال قلب فصارت ألفاً (ناس). وبعضهم يرى أن الناس اسم جمع لا مفرد له من لفظه.



والكلمة ما زالت بحاجة إلى بيان فأقول: إن أصل الكلمة هو الفعل(أنس)، وبنى منه لفظ (أناس). فهذه الهمزة في (أناس) دليل على أصل الكلمة. وقد ورد لفظ آخر في القرآن يدل على ذلك وهو (أناسي) وذلك في قوله تعالى: **"أنعاماً وأناسيّ كثيراً"**. فإن قال قائل إن همزة (أناسي) زائدة لأنها همزة (أفاعيل)، قلنا له إن (أناسي) بزنة (فعاليل) لا (أفاعيل). فالهمزة في (أناسي) أصلية لا زائدة. وكلمة (أناسي) كلمة سامية انحدرت إلى العربية، وإلى بعض أخواتها الساميات؛ فهي في العبرية (أناشيم): أناسيّ، و (ناشيم): ناس، فاللفظان (ناس وأناس) إذن موجودان في العربية وكذلك في العبرية، مما يدل على قدمهما في هاتين اللغتين.

ومما تتضمنه الآية من دلالات أن معناها يمكن أن يكون هكذا: ومن الناس من يقول آمنا وليسوا مؤمنين، فتكون الجملة "وما هم بمؤمنين" تكذيباً لهم كما وضحنا. وتكون الواو عاطفة أو استئنافية. ويمكن أن يكون المعنى هكذا: يقول آمنا حالة كونهم غير مؤمنين، وبذلك تكون الواو حالية، ويكون التكذيب متضمناً في بيان حالهم عند إطلاق مقولتهم. أما التفسير الأول فإنه يتضمن إنشاء تكذيب لهم عقب إطلاق القول. والمعنيان محتملان، بل هما متكاملان.

وفي الآية ما يشير إلى أن الإيمان بالله واليوم الآخر، كان المعيار الذي يزن به المجتمع الإسلامي الأشخاص. وقد عرف المنافقون ذلك جيداً. وحاولوا أن يستثمروا هذه المعرفة بأن يقولوا: **"آمنا بالله واليوم الآخر"** أمام المسلمين، لتغطية ما يكنون من كراهية وعداء للإسلام والمسلمين. وفي الآية تصريح بأن الإيمان ليس مجرد قول. لكن الأمر قد يلتبس على بعض المسلمين، وهم يحكمون على المنافقين. والحق الذي لا مراء فيه أنهم ليسوا مؤمنين. وهم مسلمون في الظاهر، بشرط ألا يصدر منهم علناً ما ينقض معلوماً من الدين بالضرورة. فإذا حدث مثل ذلك لم تقبل منهم كلمة التوحيد، ولا يعدّون مسلمين بأي حال، وتجري عليهم معاملة المرتدين.

وفي عبارة قصيرة هي هذه: "يقول آمنا" صور متعددة للالتفات، ولكل التفات بيانه الخاص، ففيها التفات من الإفراد إلى الجمع، وقد وضحنا حكمة التعبير به. وفيها التفات من المضارع إلى الماضي؛ لإيهام المنافقين للسامعين أن الإيمان راسخ عندهم؛



لأنهم آمنوا من قبل (في الماضي). فليس الإيمان عندهم بجديد، وهذا خبث منهم يعبر القرآن عنه بصورة الالتفات هذه. وفيها التفات من الغيبة (يقول) إلى المتكلم (آمنا). فلم يعبر القرآن عن دعواهم الإيمان بما نعبر به عن مثل ذلك فنقول: يقول إنه يؤمن بالله، بل قال: "يقول آمنا" بالالتفات من الغيبة إلى الخطاب. وذلك لأن القرآن يريد أن يحكي القول نفسه، لا أن يتصرف في نقل مضمونه.

(وما هم بمؤمنين)

ما: نافية يقصد بها نفي فعل أو صفة. أما نفي الفعل فكقولك: ما جاء أحد. وأما نفي الصفة فيصار إليه بنفي صفة متضمنة في خبر، كما في قوله تعالى: " وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ". فقد نفى صفة الإيمان عنهم. وعلى ذلك، فما النافية لا تنفي المبتدأ، بل ما يوصف به أو يخبر عنه. وأما الباء فهي حرف زائد لفظاً للتوكيد كما يقول النحاة. وهنا تبرز مشكلة الزيادة في القرآن. وقد اختلف اللغويون والمفسرون في ذلك أيما اختلاف. فذهب فريق منهم إلى منع القول بوجود الزيادة في القرآن، وعدّوا ذلك قولاً عظيماً. وردَّ عليهم القائلون بوجود الزيادات، بأن كل زيادة في المبنى تدل على زيادة في المعنى، فلا حرج من القول بوجود زيادة في القرآن الكريم.

ولا شك في أن الفريقين قد أصابوا في شيء، وأخطؤوا في شيء. أما الذي أصابوا فيه، فهو أنهم جميعاً نظروا إلى الدلالة. وأما الذي أخطؤوا فيه فهو أنهم تصوروا وكأن الزيادة في نص القرآن الكريم ذاته، فاشتد الرافضون في ردّها. والتمس الآخرون العذر في أن الزيادة في المبنى دالة على زيادة في المعنى. وما هؤلاء ولا أولئك على حق. عندما نقول: الباء زائدة في "وما هم بمؤمنين" فنحن نقصد أنها زائدة على النظير وهو: ما هم مؤمنون. وهذا النظير ليس قرآناً. فما الإشكال في ذلك إذن؟ اللهم لا إشكال.

لكن الزيادة على النظير في هذه الآية، تهدف إلى معنى متصل بتوكيد النفي، وإن لم يكن هو التوكيد بعينه. من معاني الباء في العربية الإلصاق الذي هو القرب، فإذا قلت: مررت بزيد، كان قصدك أنك مررت قريباً منه جداً. والباء في الآية تعني القرب



أيضاً. فلما كانت مسبوقة بالنفي كان المعنى المقصود نفي قربهم من الإيمان. وهذا أبلغ من نفي الإيمان عنهم. لأنه قد ينفى عنهم ويكونون قريبين منه. والمعنى المستفاد من وجود الباء في الآية ، نفي الإيمان عنهم ونفي قربهم منه. هذا ليس في ذاته توكيداً ، ولكنه أسلوب من أساليب الدقة في أداء المعنى المراد.

(يخادعون الله والذين آمنوا ، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون)

لما وصف الله المنافقين بقوله : "وما هم بمؤمنين" فقد استلزم هذا الوصف مجموعة من التداعيات المنتظمة المتسلسلة في بيان حقيقة عدم إيمانهم قولاً ، وعملاً ، وخلقاً ، وكان من هذه التداعيات المنتظمة ، ما جاء في الآية التي نحن في رياضها وهي : يخادعون الله...

الخداع في اللغة هو إخفاء الشيء وإبراز خلافه أو نقيضه. ولما كان هذا يحتاج إلى شيء من التدبير والحيلة والمكر ، فقد اقترن الخداع بالتستر ، وكتم القصد. أول ما تعرض الآية للحديث عنه ، هو أنها تصف المنافقين بأنهم "يخادعون الله والذين آمنوا". وقد توقف المفسرون عند هذا الوصف ، وحاولوا أن يجدوا له تأويلات متعددة ، فذهب بعضهم إلى أن الخداع هو الفساد ، وعلى ذلك تأولوا الآية "يخادعون الله" بأن قالوا : المراد أنهم يفسدون ما يظهرون من الإيمان بما يضمرون من الكفر. ولو تأملنا هذا القول لوجدناه غير مستقيم الدلالة ، لأنه يدل على أن قولهم : "آمنا بالله" صحيح ، وأنه إنما فسد بما يضمرون ، والصحيح أنه باطل قبل صدوره ، وبعد صدوره.

وقد وقعوا في المحذور نفسه ؛ إذ إن تأويلهم المخادعة بالفساد ، أوقعت الفساد في جانب الحق عزّ وجل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وقد أرادوا أن ينزهوه تعالى عن وقوع مخادعة المنافقين في حقه.

وذهب فريق إلى أن مخادعة المنافقين لله عزّ وجلّ إنما تعني أنهم يخادعون رسول الله ، وما كان خداعاً لرسول الله فهو خداع لله. ونقول لهذا الفريق : إذا كانت النتيجة أن



خداعهم لرسول الله هو خداع لله، فلماذا تفرّون إذن من إعطاء كلمة (يخادعون) دلالتها التي أراد القرآن بيان صفة المنافقين عن طريقها؟

وذهب فريق آخر إلى أن مخادعتهم لله عزّ وجلّ، إنما هي من المقابلة اللغوية. فهم يخدعون أنفسهم على وجه الحقيقة، وعبارة "يخادعون الله" من المقابلة. هذا قول غير دقيق أيضاً: فهو قد يصح في تأويل قوله تعالى عن المنافقين في موطن آخر: "يخادعون الله وهو خادعهم" باعتبار أن "وهو خادعهم" مقابلة لجملة "يخادعون الله". ولا يصح في آية سورة البقرة. هذا، والمقابلة تكون لاحقة لما تقابله لا سابقة له. والفعل (يخادعون) سابق للفعل (يخدعون)، فما يصح بأنه من باب المقابلة.

والذي نطمئن إليه في تفسير الآية، هو أن تتضمن كلمة المخادعة، دلالتها اللغوية من: إخفاء الشيء، وإبراز نقيضه، مع تدبير الحيل والمكائد. ولا يصح الاعتراض على هذا بأن الله عزّ وجلّ لا يخفى عليه شيء، وأنه لا تجدي الحيل والمكائد شيئاً أمام علمه تعالى وقدرته. فإن هذا القول لا يصدق به إلا المؤمنون، وهؤلاء ليسوا من المؤمنين لا من قريب ولا من بعيد، وقلوبهم ملأى بالجحود والكفر. وحين يجتهدون في الحيلة والمكر فإنهم يظنون أنهم يحتالون على الله وعلى المؤمنين. وهذا أبلغ في إلصاق الكفر بهم وأعمق. ولو كان المراد من قوله تعالى "يخادعون الله" هو أنهم يخادعون المؤمنين كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين، لما قال الله عزّ وجلّ: "يخادعون الله والذين آمنوا"؛ فإن العطف يقتضي وجود المعطوف عليه مستقلاً عن المعطوف.

ووجه المخادعة في "يخادعون الله والذين آمنوا" إما أن يكون بياناً وإيضاحاً لحقيقة قولهم: "آمنا بالله" كأنه يقول: إنما يقولون ذلك، وفي ظنهم أنهم يخادعون الله والذين آمنوا. وإما أن يكون تفسيراً لقوله: "وما هم بمؤمنين"، كأنه يقول: إنما لم يكونوا مؤمنين؛ لأنهم يخادعون الله والذين آمنوا. وقد يكون كل أولئك مقصوداً في وقت واحد، فيكون المعنى بذلك أنهم يقولون آمنا خداعاً، وليسوا مؤمنين لخداعهم، وهذا معنى لطيف تستدعيه الحقائق القرآنية المتراسلة المتصلة.



وقد جاء الفعل "يخادعون" بصيغة "يفاعلون"، وهي صيغة تدل على تكرار حدوث الفعل، وتوالي مرات الحدوث دون انقطاع. والتعبير بهذه الصيغة مقصود من أجل الكشف عن طبيعتهم المنطوية على خبث ودهاء. وهي مقصودة أيضاً من أجل بيان أن الفشل يقودهم إلى فشل؛ لأن التكرار يقصد منه أصلاً عزل الخطأ واستبقاء الصواب، ليصل الإنسان إلى هدفه. ولكن المنافقين يفشلون في كل مرة، ويكررون خطأهم ليتكرر فشلهم. فالفعل (يخادعون) وإن كان يكشف عن خبث المنافقين وخطرهم لتكرارهم فعل المخادعة؛ فإن فيه لمزاً لهم وسخرية واضحة منهم. ووجه السخرية فيه واضح من وجهين أحدهما أنهم يظنون أنهم يخدعون الله تعالى، وهو الذي لا تخفى عليه خافية، والآخر بالإشارة إلى تكرار الفشل بتكرارهم المحاولة.

وللقرآن الكريم أساليب كثيرة للتحذير منها هذا: فهو يريد أن ينبه المؤمنين على أفعال المنافقين، حتى يكونوا على يقظة دائمة، لا تقل عن ديمومة فعل المخادعة الصادر عن المنافقين. والتعبير بجماعة الفعل "يخادعون" مقصود ليبين أن المنافقين يتضامنون في ما يفعلونه، من حيل ومكر ومحاولة إلحاق الأذى بالمسلمين. وقد أشار القرآن إلى ذلك إشارة صريحة في موطن آخر فقال: "والمنافقون والمنافقات بعضهم أولياء بعض".

ذكرت الآية أن المنافقين يخادعون الله والذين آمنوا؛ فجمعت لفظ الجلالة والمؤمنين لحكم كثيرة نذكر منها: تطمين المؤمنين بأن المنافقين لا يَمَسّونهم بأذى من خداعهم إياهم؛ لأن الله عزّ وجلّ معهم، وقد بلغ التطمين غايته؛ لأن الآية تجعل المنافقين في جبهة، ورب العزة والمؤمنين في جبهة أخرى. وهي إشارة للمنافقين بأن حربهم خاسرة؛ لأن الذي يعلن الحرب على الله وجنده لا يفوز بها.

ومن حكم نَظْم هذه الآية في الجمع بين اسم الجلالة وعباده، أنها رفعت ذكر المؤمنين بقرن وصفهم "الذين آمنوا" بالله عزّ وجلّ. وذلك تشريف لهم وتعظيم. ألا ترى أن الله عزّ وجلّ رفع ذكر نبيه صلى الله عليه وسلم، حين قرن اسمه باسمه في الشهادة؟ ولكن هذا يتضمن توجيهاً آخر، وهو استحقاقه تعالى الحمد والشكر من جماعة المؤمنين،



لقرنهم باسمه ، ولكونه معهم في مجابهة المنافقين. وهذا القرن يتضمن دلالة أخرى ، وهي الدعوة إلى الصبر والحلم والتبصر. ذلك أن الذي يكون مع الله ، ويكون الله معه ، لا يستخفه خداع المنافقين. وإذا أراد أن ينتقم لنفسه منهم تذكر معية الله فتحلّم. وإذا اضطر أن يتعامل معهم كان على حذر منهم حتى لا يقع في حبائل كيدهم.

(وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون)

يقرّر هذا الجزء من الآية ، حصر خداع المنافقين لأنفسهم في أنفسهم دون غيرهم. ويمكن أن نتصور حقيقة ذلك ، إذا كان عدو لك يحاول أن يخدعك ، وأنت واع لمحاولات خداعه وتكشف له هذه المحاولات. فإذا استمر في خداعك فهو الذي يخدع نفسه ؛ لأنه يحملها على أن تخفي شعورها بأنها ستكشف دون ريب ، ويحملها على أن تتجاهل هذا الإحساس فالمخدوع هو نفسه ، لا أنت. فإذا لم يحس بخطئه تجاهك فتلك مشكلة. وإذا لم يحس بأنه هو المخدوع نفسه ، دون من يحاول هو خداعه ، فتلك مشكلة مركبة. وهذه هي حال المنافقين. فلا هم يشعرون بخطأ يرتكبونه بحق الله والمؤمنين. ولا يشعرون بأنهم هو الواقعون في لعبة الخداع التي يمارسونها بفشل تام.

والآية تنفي عنهم الشعور في هذا الموطن بالتحديد ، ولا تنفي عنهم العلم ، وقد نفته عنهم في موطن لاحق ، فقالت الآية في هذا الموطن : "وما يشعرون" ؛ لأنهم قد يعلمون من تجاربهم المتكررة السابقة ، أنهم لم ينجحوا في الإيقاع بالمؤمنين. فالعلم في هذا الموطن لا يغيّر سلوكهم ؛ لأنهم قد فقدوا الضابط على العلم ، وهو الشعور.

وفقدان هؤلاء القوم الشعور هو مركز علّتهم. شأنهم في ذلك شأن المدمنين على المخدرات. فالمدمن في لحظة الصحوة يعلم ضرر المخدرات تماماً. ولكنه عندما يفقد السيطرة على الشعور بالحاجة إلى تعاطيها ، لم يصرفه علمه عنها. فكان بذلك غير شاعر بالذي يفعله بنفسه. وكذلك المنافقون فقد فقدوا الشعور والإحساس ، لأن لعبتهم جعلتهم لا يشعرون.

والجملة "وما يشعرون" بيان قرآني لطيف في تفسير نفوس هؤلاء القوم ؛ إذ قد تكون الواو حالية ، وتكون الجملة الفعلية حالاً ، ويكون المعنى : يخدعون أنفسهم حالة



كونهم غير شاعرين بذلك. فإذا كان عدم الشعور يعني ما فهمناه من تدمير الكيان الوجداني لديهم، دلّ ذلك على أن عدم الشعور عندهم هو عدم الإحساس، تماماً كالذي يكون عند المدمن. وإذا كان عدم الشعور هو عدم العلم، دلّ ذلك على وصفهم بالجهل المطبق. هذا، وقد يراد المعنيان جميعاً في وصفهم بأنهم لا يشعرون. وقد تكون الواو استئنافية أو عاطفة. وعلى هذا يمكن تحميل عدم الشعور أحد المعنيين السابقين أو كليهما.

وليس القصد من وصف القرآن لهم بأنهم لا يشعرون تبرئة من تبعات المسؤولية، بل لزيادتها. ألا ترى أن الخمر لما كانت تذهب بشعور شاربها كانت أم الخطايا، وأن ذهابها بشعور شاربها وعقله، لا يبرئه من إثمها بل يزيده؟

القـراءات

ورد في قراءة الآية قراءات، تؤدي كل واحدة منها معنى مقصوداً بذاته. فقد قرأ ابن كثير وأبو عمرو ونافع: **"يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم"**، وقالوا في تأويل هذه القراءة إنها تهدف إلى إيجاد تناسب بين اللفظين، واستشهدوا على ذلك بقول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فجعل انتصاره جهلاً. وهذا تأويل مردود؛ لأنه يفرغ الكلمة من معناها ليجعلها تابعة لمعنى كلمة قبلها. والذي نطمئن إليه هو أن فعل المخادعة يقتضي تكراراً، وهم في كل مرة يحاولون خداع الله والذين آمنوا، وفي كل مرة يخدعون أنفسهم. فلما تكرر خداعهم للمؤمنين تكرر خداعهم لأنفسهم، حتى إن كل خداع منهم للمؤمنين ينجم عنه خداع لأنفسهم. وهذا المعنى يبرز تكرار العقوبة لهم، بتكرار صدور الأذى ومحاولة الخداع. وهذا متصل بأصل من أصول التشريع، القائمة على تكرار العقوبة بتكرار أسبابها. وهو أصل تشريعي وقانوني ظلت التشريعات الوضعية تتأرجح مترنحة حتى اهتدت إليه.



وأما قراءة الباقين من السبعة، فقد جعلت الفعل (يَخْدعون) الثاني بدون ألف؛ أي بصيغة (يَفْعلون) لا (يفاعلون). وهذه القراءة – أي دون ألف في (يخدعون) الثانية - تبرز تكرار مخادعتهم للمؤمنين "**يخادعون الله والذين آمنوا**" من جانب، وهي كذلك تبرز نمطية فعلهم "**وما يخدعون إلا أنفسهم**"، من جانب آخر. ولا تبرز ما كانت قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو قد أبرزته. ومحاولة تفضيل إحدى القراءتين على الأخرى من العنت في قسر دلالة الآية على معنى واحد.

وقد قرئت (وما يخدعون إلا أنفسهم) بصيغة "يفعّلون" للدلالة على الكثرة والمبالغة. ولكن المبالغة في الخداع تخرج الفعل من الدلالة على "يخدعون" إلى الدلالة على التغرير فيكون المعنى: وما يغررون إلا أنفسهم وما يشعرون. هذا هو المعنى الذي تؤديه القراءة بزنة: يُفَعّلون. وهذا المعنى مقصود بذاته، وهو غير مستفاد من القراءتين السابقتين.

وقرئ الفعل "يُخْدَعون" في "وما يُخدَعون إلا أنفُسهم" بضم الياء وفتح الدال، وذلك ببناء الفعل إلى المجهول. وقالوا في المعنى الذي تؤديه هذه القراءة: وما يُخْدَعون إلا عن أنفسهم. والذي نميل إليه هو أن الفعل المبني للمجهول يؤدي دلالة اسم المفعول، كما أن اسم المفعول يؤدي دلالة الفعل المبني للمجهول. وبذلك يكون المعنى: وما المخدوعون إلا هم أنفسهم. وهكذا فإن كل قراءة تؤدي معنى مختلفاً عن المعنى الذي تؤديه سائر القراءات. والأفضل أن ينظر إلى هذه القراءات على أنها أبواب مختلفة من أبواب معاني القرآن الكريم.

(في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً، ولهم عذابٌ أليم بما كانوا يكذبون)

لم تعد كلمة (المرض) حين توصف بها النفس من قبيل المجاز أو الاستعارة التصريحية، كما يرى كثيرون من المفسرين. وإنما لم تعد كذلك، لأنها أصبحت دالة على شيء معروف بآثاره، مشهود بأعراضه، ألا وهو المرض النفسي. وكلمة المرض في الأصل تدل على تغير قوة الشيء، أو تغير طبيعته أو الضعف أو الفساد. فمن أحس بفتور أو ضعف أو فساد عضو من أعضاء جسمه قال إني مريض. ويقال لريح الفم إذا تغيرت



وفسدت: ريح فمه مريضة. وعلى ذلك فالمرض فساد الشيء وتغيره، لعدم القدرة على أداء وظائفه بصورة صحيحة. وهذه الصفات تكون موجودة في النفس الإنسانية حين يلم بها المرض النفسي. ولذلك فلسنا نرى أن المرض في هذه الآية من قبيل المجاز أو الاستعارة. بل هو من باب الواقع المشهود كما قلنا.

أما أن المرض في قلوبهم، فالمقصود به أن القلب الذي هو محل الإدراك والوجدان مريض، لتعطل قدرته على استخدام ملكاته الإدراكية والوجدانية. وهذه مرحلة متقدمة في المرض، وتكون مسبوقة بمراحل تراكمية، هي التي أشار إليها القرآن في موطن آخر: " كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ". ولكن مرحلة تعطل استخدام الملكات الإدراكية والوجدانية، تكون متبوعة بما هو أسوأ منها وأخطر؛ إذ تسير هذه الملكات في طريق معاكسة لما خُلقت له.

وهذا هو الذي تشير إليه الآية التي نحن في رياضها "فزادهم الله مرضاً". فمن طبيعة المرض النفسي أن يتراكم، ويعمل على تعطيل الملكات الإدراكية والوجدانية، ثم يعمل على استخدامها بطريق مضادة. فيستغل المرء مهاراته وملكاته الذهنية في تنمية مرض نفسه. وهذا هو الذي أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم، في أن المرء لا يزال يكذب ويتحرى الكذب، حتى يكتب عند الله كذاباً. لاحظ قوله صلى الله عليه وسلم: "ويتحرى الكذب" فإن فعل التحري فعل عقلي يستخدم الملكات الذهنية في الاختيار والانتقاء. أي أن صاحبه أصبح يستخدم الملكات الإدراكية في اتجاه معاكس لما خلقت له.

والآية متصلة بالآيتين اللتين قبلها اتصالاً وثيقاً. وعلى ذلك، يمكن أن ننظر، عند تأويل هذه الآية، بإحدى نظرات ثلاث أو بها جميعاً، وهو الأمثل والأقرب إلى طبيعة النظم القرآني. وهذه النظرات تتمثل في ما هو آت:

أولاً: إما أن تكون الآية استمراراً في بيان أوصاف المنافقين، كأنه قال: صفاتهم أنهم يزعمون أنهم آمنوا، وليسوا مؤمنين، ويخادعون الله والمؤمنين، ولكنهم يخدعون أنفسهم، وما يشعرون، وفي قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً.



ثانياً: وإما أن تكون هذه الآية بياناً للسبب الذي آل إليه المنافقون من كذب، وعدم إيمان، ومخادعة، هذا السبب هو أن في قلوبهم مرضاً. كأنه قال: هذه الصفات كائنة فيهم لكون المرض حالاً في قلوبهم.

ثالثاً: وقد تكون هذه الآية بياناً للنتيجة التي جعلت المنافقين يقلبون موازين الأمور رأساً على عقب. وهذا هو الذي تذكره الآيات التي بعدها؛ فقد جعل المنافقون الفساد والإفساد إصلاحاً، وجعلوا المؤمنين سفهاء "أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ".

وقد جاء المرض نكرة بصيغة الإفراد. وما كان ذلك إلا من أجل توسيع مجال المرض ومدّ ساحته. أما أنه نكرة، فلأن التنكير قسيم الإبهام، والإبهام باب من أبواب إخفاء طبيعة الشيء وحقيقته، حتى يظل الإنسان باحثاً عن كنهه، أو حائراً في معرفة هذا الكنه. ألا ترى أنك إذا قلت: عندي خبر، أخذ السامع يتوقع كل أمر بشأن هذا الخبر، فقد يكون خيراً وقد يكون شراً. وقد يكون عظيماً وقد يكون تافهاً. ويمكن أن يكون عاماً كما يمكن أن يكون خبراً خاصاً، إلى آخر ذلك من التوقعات.

وهذا شأن "في قلوبهم مرض" **فقد نكّر حتى عمّم، وعمّم حتى أبهم، وأبهم حتى كان محلاً لكل توقع.** لكنك إذا وجدت قوماً مختلفين في شأن أو قضية فقلت لهم: عندي الخبر، لم يتوقع أحد منهم إلا خبر القول الفصل في الشأن أو القضية التي هي مدار الحديث هذا. ويكون التنكير في العربية باباً من أبواب التعظيم، ولنا على ذلك دليل وهو أن سيدنا موسى عليه السلام، قال فيما حكاه ربه تعالى عنه: "وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ". والذنب الذي أشار إليه سيدنا موسى معروف. ولكنه جاء نكرة للإشارة إلى أنه في عُرف قوم فرعون ذنب عظيم.

وأما أن المرض في الآية جاء مفرداً، فلأن الإفراد باب التميز والسلطان، فكل واحد مميز بفرديته؛ فإذا أضيف إليه شخص آخر أو أشخاص آخرون، شاركوه في الاعتبار، فيأخذ كل واحد منهم طريقه باحثاً عما يتفرد به بعد ذلك، وينماز به عن أقرانه.



فالإفراد إذن باب التمايز. وبذلك يكون المرض الذي في قلوب المنافقين متميزاً في سوئه، بدلالة ذكره مفرداً في الآية، حتى يكون مرض المنافقين ذا سلطان وتسلط عليهم.

وقد بدأ التركيب "في قلوبهم مرض" بشبه الجملة الجار والمجرور، وأعقبه ذكر المرض. ويمكن أن تعرف سرّ البدء بالجار والمجرور إذا قابلت بين الجملتين الآتيتين: في البيت زيد، وزيد في البيت. أما الجملة الأولى فإنها تعني أن زيداً في البيت لا في مكان آخر. ولذلك إذا كنت سائلاً عن مضمون هذه الجملة فقل: أين زيد؟ وأما الجملة الثانية فإنها تعني أن زيداً لا أعني غيره في البيت. ولذلك إذا كنت سائلاً فقل: من في البيت؟ في ضوء ذلك، يظهر لنا سرّ البدء بالجار والمجرور. إن الآية تعني أن محل المرض في قلوبهم، لا في أي مكان آخر. وما ذلك إلا لأنه يريد أن يبين جملة الأمور الآتية:

١ - فساد كل أعمالهم وأقوالهم وتصوراتهم؛ لأنه لا يصدر عن القلب الفاسد إلا فاسد. ويصدّق هذا الفهم قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه، ألا وهي القلب".

٢ - عدم اغترار المؤمنين بما يرون من المنافقين من أفعال، وبما يسمعون من أقوال، وبما يؤتيهم الله من مال أو جاه أو سلطان. ويؤيد هذا الفهم قول الله عزّ وجل: " فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُهُمْ ". لأن الأموال والأولاد والجاه والسلطان كل أولئك مما لا يفيد صاحبه إذا كان في قلبه مرض.

٣ - بُعْد صلاحهم وتحسن أموالهم، وعدم خلاصهم مما هم فيه من الشقاء إلا أن يشاء الله. ويؤيد هذا الفهم أن النفاق إذا علق بالقلب أصبحت احتمالات برئه وشفائه قليلة.

٤ - حض المؤمنين على نقاء السريرة وطهارة القلب، حتى لا يقعوا في ما وقع فيه المنافقون، من حلول المرض في قلوبهم.

وأخطر ما في الأمراض النفسية زيادتها وتسارع نموها واطراده، والزيادة التي يتولاها الله هي التي لا شفاء منها. ولهذا فإن من لطائف نظم الآية، "فزادهم الله مرضاً"، أنها تعني أنه لا برء ولا شفاء لأمراض النفاق والمنافقين، إلا أن يشاء الله تعالى ذلك.



والمعروف أن الزيادة تكون بالكم أو الكيف أو بهما معاً. والأغلب أن مفهوم الزيادة متصل بالزمن بسبب اتصاله بالنمو والكثرة، ولذلك من الممكن أن تتراوح نسبة زيادة أمر ما، من قلة إلى كثرة إلى تفاقم مع مرور الزمن. أما النفاق فإن الله ينمّيه في قلوب المنافقين، حتى يبلغ الواحد منهم في اللحظة الواحدة أمثال الجبال من الذنوب. وفي هذا من التحذير للمؤمنين ما فيه، حتى يبلغ حذر المؤمن منهم مبلغاً عظيماً.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن جملة "فزادهم الله مرضاً" جملة دعائية، يراد بها تحقيق الوقوع وثبوته. القرآن يخبر بأساليب متعددة، فهو يخبر بالجملة الاستفهامية أحياناً مثل قوله تعالى: **"هل ترى من فطور؟"**. وعلى ذلك إذا كنا نمايز بين فهمين للآية: **"فزادهم الله مرضاً"**. أهي إخبارية، أم دعائية يراد بها الإخبار، فضلنا القول الأخير. لأن الدعاء من الله هنا لا يتضمن إخباراً فقط، بل يتضمن الإخبار الممتلئ بالغضب على المنافقين، ولذلك فهو معنى أدق وأجمل من أن نقول إنه إخبار فقط.

(ولهم عذابٌ أليم بما كانوا يكذبون)

العذاب الأليم هو العذاب الذي يكون الألم ثابتاً فيه، وراسخاً لا عارضاً. وإنما دلّ على هذا المعنى الصفة المشبهة (الأليم)، وهي صيغة تدل على رسوخ مضمونها ومادتها اللغوية فيها. وهذا هو الفرق بين أليم ومؤلم. وصيغة (مؤلم)، وإن كانت دالة على إحداث الألم لكونها صيغة اسم الفاعل، فإنها لم تستعمل في القرآن ولا مرة واحدة.

وقوله تعالى: **"بما كانوا يكذبون"** فيه التفات من الفعل (كانوا) الذي يدل على حدوث الحدث في الماضي، إلى الفعل (يكذبون) وهو فعل مضارع كما هو معروف. والعهد بالفعل المضارع أنه يستعمل أحياناً للدلالة على حدث كائن في الوقت الحاضر كقولك: أسمعك؛ لمن قال لك: هل تسمعني؟ ولكنه يدل على وصف فعلي إذا كان ملازماً، ولم يقيد بزمن معين، كقولك: الله يعلم. فأنت تريد بذلك وصف الله بفعل العلم. والجمع بين الفعلين الماضي والمضارع في هذه الآية، دال على امتلاء الزمن الماضي



بأكاذيب المنافقين واستمرارها، فكأنه بذلك يريد أن يسبغ علم المسلمين ومعرفتهم، ويثري خبرتهم بتاريخ المنافقين، فتاريخهم غصّان بالأكاذيب ملآن بها.

وصف القرآن للمنافقين بأنهم كاذبون، فيه تنبيه على صفة من صفاتهم القبيحة وهي الكذب. وقد ألح القرآن في مواطن متعددة على ذمّها، وحذر النبي صلى الله عليه وسلم منها في مثل قوله: "ثلاث من كنّ فيه كان منافقاً: إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان، وإن صام وصلى زعم أنه مسلم".

قرئ الفعل (يُكَذِّبون) بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الذال مع كسرها، وهي قراءة تنشئ معنى غير المعنى الذي تنشئه القراءة بالتخفيف (يَكْذِبون). فقراءة التشديد تهدف إلى بيان تكذيبهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم. وإذا أردنا أن نَردّ هذا المعنى إلى معنى سبقه لنصله به، قلنا إن هذه القراءة تشير إلى عين التكذيب الذي هو **"يخادعون الله والذين آمنوا"**، وأما قراءة التخفيف فإنها تشير إلى كذبهم، وإذا رَدَدنا هذا المعنى إلى معنى سبقه، قلنا إن هذه القراءة تشير إلى ادّعائهم الإيمان كذباً: **"قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين"**. وفي هذه القراءة ما يشير إلى أن عذاب الكذب أليم. وهذا ضرب من التحذير من الكذب بإطلاق. وكل واحدة من القراءتين تهدف إلى تقرير المعنى الذي دلّت عليه. ولذلك فإن تفضيل قراءة على أخرى هو نظر مقطوع عن الهدف الذي ترمي إليه كل واحدة من القراءتين.

(وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)

تعالج هاتان الآيتان قضية من القضايا الكبرى التي تتصل ببناء المجتمع وسيادة الأمة، وإقامة شرع الله، وهي قضية الإصلاح. ونقيض الإصلاح هو الإفساد. إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند تأمل توجيهات هاتين الآيتين، أنهما تقرران جملة من الأصول الكلية، والقواعد الأساسية وهي:



أولاً: إن مسألة إصلاح المجتمع مسؤولية الأمة المسلمة لا مسؤولية غيرها، لأنها مسؤولية تتصل بإقامة شرع الله، وسيادة الأمة، والحفاظ على مصالحها، وحماية حدودها. وأي تقصير من الأمة بشأن هذه المسؤولية يعرض الأمة كلها إلى الأخطار المحدقة بها. وليس للأمة أن تسمح لأحد تحت أي ظرف كان، أن يتولى هذه المسؤولية، إلا أن يكون من أبنائها المشهور لهم بالتقوى والورع.

ثانياً: إن تخلّي الأمة عن مسؤوليات الإصلاح يجعل النافقين يحلون محلّهم، ليتحكموا في البلاد ورقاب العباد، وبذلك يقلبون المفاهيم رأساً على عقب - ليس من الوجهة النظرية فقط - بل من الناحية العملية والجانب التطبيقي كذلك. فيصبح الإفساد إصلاحاً. وهذا هو الذي تقرره الآية بصراحة ووضوح تامين. وإنه لمن أعجب المفارقات أن يتصدر المنافقون لدعوى الإصلاح، فيقولون: "**إنما نحن مصلحون**".

ثالثاً: تشير الآية إلى نوع من المكاشفة والمراجعة بين قوم يمثلون الدعاة إلى الله والمنافقين. أما الدعاة إلى الله فهم الذين يقولون للمنافقين: "لا تفسدوا في الأرض". ويرد عليهم المنافقون: "**إنما نحن مصلحون**". وقد ضربت الآية صفحاً عن هوية القائلين "**لا تفسدوا**"؛ لأن القائل هنا ليس مهماً. إذ إن المشكلة ليست بين فريقين: المؤمنين والمنافقين. لا، إنها قضية أكبر من ذلك. إنها قضية الإصلاح وإقامة شرع الله. ولذلك فالقول أهم من القائل نفسه في هذا الموطن. ولو كانت المشكلة مشكلة فريقين يتغالبان، لكان ذكر الفريق الآخر أمراً متوقعاً جداً. ثم إن المسألة هنا، تتمثل في إبلاغ المنافقين بحقيقة أفعالهم، وفي الطلب منهم أن يكفّوا عن فسادهم وإفسادهم، وليس مهماً ذكر الذي يؤدي هذه الوظيفة في هذا الموطن.

رابعاً: لم توضح الآيتان كيفية إيصال الرسالة التي مضمونها: "**لا تفسدوا في الأرض**" إلى المنافقين. أهي طريقة الوعظ والتذكير والنصح والإرشاد فقط؟ اللفظ يحتمل ذلك، لأن للأمر والنهي مدخلاً واسعاً في الموعظة. ولكن هذا لا يكون إلا إذا خارت قوى الأمة، وضعفت عزائمها. ولذلك روى ابن جرير الطبري بسنده عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه، أنه قال في تأويل هذه الآية: "لم يجئ هؤلاء بعد". وهو لا يريد أن



هذا النمط من المنافقين لم يكونوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، بل يريد أن شرهم سيكون مستطيراً في آخر الزمان، لتحكمهم بالعباد والبلاد ومقدرات الأمة، وقدرتهم على أن يفسدوا في الأرض. وليس صحيحاً ما فهمه ابن عطية رحمه الله من قول سلمان: "لم يجئ هؤلاء بعد" أنه يقصد أنهم لا ينقرضون. إنه يريد أن هذا النمط من المنافقين لم يتمكن من أن يملأ الأرض فساداً في العهد الأول، وأنهم سيفعلون ذلك حين يأتي زمانهم.

قلت إن الآية لم تبين طريقة إيصال الرسالة. فالآية تحتمل النصح والإرشاد كما قلت. وهل يكون إيصال الرسالة بالردع؟ اللفظ يحتمل ذلك أيضاً، لأن للنهي مدخلاً واسعاً في الردع. والآية فيها نهي ومواجهة وتصريح بالمراد. وعليه فقد يكون ذلك بالردع. وهل يكون إيصال الرسالة بمحاورة المغرر بهم من الأتباع والمرتزقة؟ اللفظ يحتمل ذلك.

وهل يكون إيصال الرسالة بتربية الأمة على كتاب الله وسنة رسوله حتى لا يؤثر فيها إفساد المفسدين؟ الآية تحتمل ذلك أيضاً. وقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ولنا فيه عليه الصلاة والسلام في آل بيته الطيبين، وفي أصحابه أسوة حسنة.

خامساً: ومهما كانت الطريقة التي تصل بها الرسالة إلى المنافقين، فقد ضربت الآية عن ذكرها صفحاً، لأنها تريد أن تترك حرية العمل والحركة والاختيار والاجتهاد إلى المسلمين، ليختاروا الطريقة المناسبة في إيصال الرسالة كما ينبغي أن تصل. ومهما كانت الطريقة فإنها لا بد أن تكون مبنية على حكمة. ولا تكون الحكمة مع الارتجال، ولا يكون مع الارتجال تأثير إيجابي. بل ربما كان مع الارتجال تأثير سلبي يكون ضرره أكبر من نفعه وأعم.

سادساً: إن مواجهة المنافقين بهذه الرسالة: **"لا تفسدوا في الأرض"** تتضمن مجموعة لطيفة من الدلالات التي يجب أن يفهمها المسلمون في كل زمان ومكان، وبخاصة وهم يواجهون المنافقين. من هذه الدلالات:

١ - إن الإفساد في الأرض يتجاوز المسلمين ليشمل الناس جميعاً. ولو علم غير المسلمين ماذا يعني هذا المقطع من الآية بالنسبة لهم، لعلموا أن الإسلام هو دين



الأرض كلها، والأرض كلها يجب أن تحرص على أن تستظل بظله، وتحتمي بعدله. فهذا المقطع من الآية لم يوجه النظر إلى المسلمين، بل إلى الأرض كلها: الأرض الطبيعية، والأرض البلاد، والأرض العباد، والأرض المصالح. فالمنافقون يفسدون الأرض طبيعةً وبلاداً وعباداً ومصالح.

وهذا يعني بالضرورة أن حرص الإسلام على الأرض، يشمل حرصه على عدم إلحاق الأذى بهذا الكوكب الذي سخره الله لنا لنعيش عليه. وليس ثمة حرص أشمل من هذا الحرص؛ لأنه يشمل الحرص على عدم إلحاق الأذى بالبلاد والعباد جميعاً. وهذا هو الذي يمكن أن نسميه **الوعي الانتمائي**. ومن الواضح من منطوق الآية أن المنافقين هم الذين ينشرون الفساد في الأرض على كل المستويات؛ فليس لديهم وعي بيئي، ولا وعي انتمائي، ولا وعي إيماني. وأخطر من هذا كله أنهم يريدون أن يجردوا غيرهم من هذا الوعي. وهذا هو الإفساد عينه، وهو بعض ما يفهم من أفعالهم المصرّح بها في الآية: **"لا تفسدوا في الأرض"**.

٢ - حذف المفعول به، ليقدره المتأمل بقدر تأمله، فقد يكون: لا تفسدوا العباد في الأرض، أو لا تفسدوا أخلاق الناس في الأرض، أو لا تفسدوا دينهم ومعتقداتهم، أو لا تفسدوا مصالح الناس في الأرض، أو لا تفسدوا الحياة والبيئة في الأرض، أو لا تفسدوا علاقات الناس في الأرض بعضهم ببعض، أو كل هذه المعاني وغيرها مما يصل إليه تأمل المتأملين، وتفكر المتفكرين. فالتضييق - بحذف المفعول - أدى إلى توسعة تصور المجال الذي يؤول إليه المعنى. وإذن ففي التضييق سعة. أما لو جعل الأرض مفعولاً للفعل: "لا تفسدوا الأرض" لكان المعنى؛ لا تفسدوا الأرض، فيظن السامع أن المنافقين يفسدون الأرض ذاتها، وإن هذا والله لكائن، لكنه سيكون قد اقتصر عليه حين أظهر المفعول به، فكان بهذه التوسعة تضييق للمعنى وحصر له.

٣ - إن الإفساد يوحي بتمكن الفساد. ويفهم ذلك من الدلالة على الظرف المستفاد من حرف الجر (في)، وهو الذي يشير إلى التغلغل والتمكن الجوّاني. فإن فرقاً هائلاً بين



أن تقول: زرعت الأرض بذراً، وزرعت في الأرض البذر. فقولك: زرعت في الأرض بذراً، يشير إلى عملية تغييب البذور في باطن الأرض، ولا يحتمل مثل هذا المعنى قولك: زرعت الأرض بذراً؛ لأنه يمكن أن يكون دالاً على إلقاء البذور على سطح الأرض. وهكذا الإفساد في الأرض؛ فإنه يقصد به تغلغل إفسادهم في الأرض. وهذا أخطر ما في النشاط الذي يمارسه المنافقون؛ فإنهم يدخلون إلى الناس بمداخل تستهويهم.

٤ - إن التعبير بهذه الجملة "**لا تفسدوا في الأرض**" يشير إلى سعة انتشار الفساد؛ لأنه جعل الأرض - بإطلاق - محلاً لإفسادهم.

سابعاً: إن الهدف النهائي الذي يسعى المنافقون جاهدين للوصول إليه هو تعطيل شرع الله، ولذلك استباحوا الاتصال بيهود وتعاونوا معهم، بل كان قسم من المنافقين من اليهود أنفسهم؛ لأنهم أرادوا أن يمارسوا مع الإسلام اللعبة التي مارسوها مع المسيحية، فنجحوا، وقوضوا أركانها، وحطموها من الداخل، ولم يبق منها إلا ما أراد اليهود أن يبقوه منها. وما عدا ذلك فدمّروه من الداخل. ودخل منافقو اليهود المجتمع الإسلامي، ليفعلوا في الإسلام ما فعلوه في المسيحية، فخاب ظنهم، ودارت عليهم دائرة السوء. وما ذلك إلا بفضل توعية الله للمؤمنين، وتعريفهم بصفاتهم، وكشفه لأكاذيبهم.

أساليب المنافقين متنوعة، وكلها ترمي إلى تحقيق غرض واحد، وهو تعطيل شرع الله، حتى لو بقي المسلمون على دينهم بعد ذلك؛ لأنهم سيكونون كمن يجرّد من سلاحه، ثم يطلب منه أن يجابه جيشاً جراراً.

وأهم أساليب الإفساد: نشر الإلحاد باسم العلم والموضوعية والتقدم، وتجهيل أبناء المسلمين بدينهم، بدعوى أن الدين مسألة شخصية، ويمكن أن يتعلمه الإنسان بمفرده إذا شاء، وجذب الشباب والشّابات إلى مستنقع الجنس والرذيلة، بدعوى الحب والعاطفة، وإلهاء الناس بوسائل الإعلام المبرمجة على أيدي المنافقين، وصرف الناس المسعور للحصول على الأموال الطائلة، والبذخ والترف. والاستعانة بالكفار على



المسلمين، ونشر الإقليمية والعنصرية بدعوى الوطنية والحرص على الوطن، ونشر التفرقة بين المواطنين، ليظل أهل الكراسي على كراسيهم، وأهل الفجور على فجورهم. وصرف المسلمين عن الجهاد، بدعوى أن الزمن ليس زمن الجهاد والفتوحات. وتكون العصابات ذات النفوذ في جميع جوانب الحياة. وكل هذا، وأكثر منه، قائم في أيامنا هذه، والعياذ بالله، وإليه المشتكى.

وقد بين القرآن كيفية دفاع المنافقين عن أنفسهم عندما يقال لهم: **"لا تفسدوا في الأرض"**. تحكي لنا الآية فتقول: **"قالوا إنما نحن مصلحون"**. فإجابتهم مجرد قول يثبت الواقع بطلانه، نعم، (قالوا)، والقول المجرد عن الفعل سهل ميسور. والقول الذي لا يثبته الواقع ضرب من الكذب. فهو يتضمن عجزهم عن أن يثبتوا بالفعل نقيض ما يتهمون به. والقول في عرف المنافقين بدون كيل ولا حساب، فبإمكانك أن تأخذ منهم كلاماً وأقوالاً، كلها كذب وتزوير، وكلها مما يتضمنه الفعل الذي يفضح ردهم، وهو الفعل المذكور في الآية (قالوا).

والمنافقون عندما يجابهون بحقيقة إفسادهم يقولون: "إنما نحن مصلحون". فهم يدافعون عن أنفسهم لا عن الحق. وقد جاء هذا المفهوم من التعبير القرآني: "إنما نحن" بالتركيز على الذات المختبئة وراء الجماعة. ولو كانوا يعرفون أنهم على حق، لدافعوا عنه واكتفوا، لأن الذي يدافع عن الحق ينسى في سبيله ذاته. والمنافق لا يجد حقاً يدافع عنه، فعن نفسه سيدافع إذن: "إنما نحن مصلحون"، أي بقصر كينونتهم على الإصلاح.

وقد صرفت الآية النظر عن ردود الفعل التي يمكن أن تظهر من المنافقين عند مجابهتهم بإفسادهم، واكتفت بإيراد قولهم: "إنما نحن مصلحون". ومع أن هذا الاتهام من شأنه أن يزلزل أركانهم، وأن يكشف حقيقة أفعالهم فهم لا يردون بقوة. والسبب، في عدم إبراز ردود فعلهم عند هذه المجابهة ما يأتي:

أولاً: ربما كانت الآية تشير إلى أن القوم قد أرهبتهم عزة القول: **"لا تفسدوا في الأرض"**، فبهتوا وذهلوا عن أنفسهم، كما أذهل إبراهيم عليه السلام النمرود



حين قال له: "فإن الله يأتي بالشمس من المشرق، فأتِ بها من المغرب". ومن المعلوم أن للقول المخلص أثراً يذهل الله به جبابرة الكفر والنفاق.

ثانياً: ليس الهدف من إيراد الآية للمجابهة بين المؤمنين والمنافقين إبراز فعل وردّ فعل. بل المراد به إحراج المنافقين من وجهين، يتمثل أولهما في فضح أعمالهم، وكشف تصرفاتهم. ويتمثل ثانيهما في إبراز عجزهم عن ردّ منطقي مقبول.

ثالثاً: لما كانت أساليب النفاق مبنية على الدهاء والحيلة والمكر، كان من الطبيعي أن تتصور عدم صدور ردّ فعلٍ قاسٍ بمجرد أن يقال لهم: **"لاتفسدوا في الأرض"**. فمن عاداتهم أن يطأطئوا رؤوسهم، وأن يتمسكنوا حتى يتمكنوا.

رابعاً: قد يكون القائلون: **"إنما نحن مصلحون"** هم رؤوس النفاق. وهؤلاء من عادتهم أن يختبئوا وراء القول المشحون بالمداهنة.

(ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)

ينبغي لنا – ونحن نتأمل هذه الآية – أن نسترجع قول المؤمنين للمنافقين: **"لا تفسدوا في الأرض"**. فقولهم ذلك لهم فيه فضح لأسرارهم، وكشف لألاعيبهم. فهي – ابتداء – اتهام من المؤمنين الذين يحذرونهم من الإفساد في الأرض. ولكن هذه الآية التي نحن في رياضها الآن، تتضمن تجريماً لا اتهاماً. وهي تسير على نسق يمكن أن نتبيّن بعض معالمه في الأمور الآتية:

أولاً: تتضمن هذه الآية تصديقاً واضحاً من الله عزّ وجلّ لاتهام المؤمنين للمنافقين. وهذا دليل على أن جبهة الله تعالى والمؤمنين جبهة واحدة، والذي يواجهها خاسر منذ البداية؛ لأنه لا يجابه أناساً ضعافاً، بل يجابه أناساً يسترشدون بهداية الله وتوجيهاته وأوامره ونواهيه، فأنّى لأولئك أن يُهزَموا؟.

ثانياً: يتضمن التجريم أدوات وأساليب توكيدية متعددة، مع أنه لا يزيد على خمس كلمات هي: ألا إنهم هم المفسدون. وأول أداة هي أداة التنبيه: ألا. وكانت



العرب تستعملها عند ذكر ما يحتاجون إلى صرف الأنظار إليه عما سواه، كقول الشاعر عمرو بن كلثوم:

ألا هبّي بصحنك فاصبحينا   ولا تبقي خمور الأندرينا

وهذا التنبيه من شأنه أن يجعل السامع يتجه إلى القضية بكُلّيته. فهو نوع من إنشاء علاقة بين السامع والمسموع. وهذا أبلغ من مجرد تأكيد القضية بأساليب التوكيد المعروفة. وثاني أداة توكيدية هي (إنّ) التي تؤكد إلصاق الصفة بالموصوف. فإذا قلت: إن الله غفور رحيم، فأنت تؤكد اتصاف الله تعالى بهاتين الصفتين. وثالث توكيد في هذه الآية، أنه جاء بضمير الفصل بعد أن جاء به متصلاً: "إنهم هم". ورابع توكيد استعماله أسلوب القصر فأصبح المعنى أنهم دون غيرهم مفسدون.

وقد وصفهم الله بعد ذلك بقوله: **"ولكن لا يشعرون"**. وحتى نفهم هذا الجزء من الآية، ينبغي لنا أن نسترجع نظيراً له سبق وهو قوله تعالى: **"وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون"**. عدم الشعور مشترك في التعقيبين. أما قوله سبحانه: **"وما يشعرون"** فينشئ قضية واحدة، محصِّلتها أنهم لا يشعرون بخداعهم أنفسهم. فهي قضية واحدة.

لكن التعقيب الآخر "ولكن لا يشعرون" ينشئ قضيتين؛ لأن فيها استدراكاً بـ (لكن)، والعهد بالاستدراك أنه يقر القضية السابقة، وينشئ قضية مختلفة عنها، لإحداث مفارقة بين موقفين. وبذلك يكون في قوله: **"ولكن لا يشعرون"** قضيتان هما: إقرار القضية السابقة، وهي كونهم مفسدين، وإحداث قضية أخرى هي عدم شعورهم بأنهم مفسدون. وفي هذا من التبكيت والتقريع ما فيه. وعلى ذلك يكون بين التعقيب الأول **"وما يشعرون"** والعقيب الثاني **"ولكن لا يشعرون"** فرق كبير في المعنى.

﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس، قالوا: أنؤمن كما آمن السفهاء؟ ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾

تكشف هذه الآية عن مجموعة أخرى من صفات المنافقين، ومنها الاستعلاء على المؤمنين، والتطاول عليهم، وتسفيههم، واحتقارهم. والاستعلاء أثر عدواني من آثار الكبر. فلا يستعلي أحد على غيره إلا من كبر. والكبر حصيلة لمجموعة من العلاقات المعقدة بين القيم الذهنية الإدراكية، والوجدانية الانفعالية، والبيئة الاجتماعية. وأخطر ما في الكبر أنه يجعل الذات محوراً للإدراك، بغض النظر عن كل المعطيات الموضوعية، والقيم التي يتعامل بها الإنسان مع أخيه الإنسان. وبذلك يوجه الإدراك توجيهاً كلياً من أجل إضفاء الأحكام الإيجابية على النفس، وتبرئتها من النقص والعيب.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد؛ لأنه لو توقف عنده لكان غروراً. فهو يتجاوزه إلى هدم القيم الاجتماعية، لأنها تحول بينه وبين تحقيق الذات بشكل مطلق. ولما لم يكن تحقيق الذات بشكل مطلق ممكناً ولا عملياً، فإنه يتجاهل الناس جميعاً؛ لأنهم في نظره هم الذين وضعوا هذه القيم، وهم الذين يعلنون بهذه القيم الحرب على وجوده وكينونته، فيعلن الحرب عليها. وبذلك تتحول سلبية الغرور إلى سلبية أخرى عدوانية أخطر منها وأسوأ، وهي الكبر. ويظل المتكبر مع ذلك مغروراً ليجمع السوء من أطرافه.

وهذا هو الذي يحدث مع المنافقين؛ فإنهم عندما يُدعَوْن إلى الإيمان تأخذهم العزة بالإثم فيقولون: **"أنؤمن كما آمن السفهاء"**. والسفه في اللغة هو الخفة والطيش. ولما كان القوم متأكدين من وجود الخفة والطيش في أعماق أنفسهم. فإن خير وسيلة للدفاع عن أنفسهم، هي الهجوم على من برأهم الله تعالى من الخفة والطيش، وسلمهم من كل دواعي السفه.

وقد أصابتهم الدعوة إلى الإيمان المتمثلة في: **"آمنوا كما آمن الناس"** في الصميم من عدة وجوه نذكر منها ما هو آتٍ:



أولاً : لمّا كان المنافقون يتمرغون في الكبر والتعالي ، فإن من شأن مخاطبتهم بفعل الأمر (آمنوا) أن يطعن هذه الكبرياء. وأن يحط من قدرها ، بل إن فيه تجاهلاً تاماً للشعور بالعظمة التي يحسون بها ، ويحتقرون الناس بسببها. فإن من أشد ما يؤذي المتكبر أن يؤمر ويُنهى.

ثانياً : إن لمخاطبتهم بهذه العبارة "كما آمن الناس" هدفاً واضحاً لصعق هذه الكبرياء ، والنيل منها ، وتجاهلها. وعلى ذلك فإنها دعوة لهم أن يتنزلوا مُتَنَزَّل الناس. هذا الجزء من هذه الآية يمسك بهم من اليد التي تؤلمهم ، ويضع الثقل كله على موطن الجرح. إنها دعوة لهم أن يكونوا مثل الناس.

ثالثاً : إن دعوتهم إلى الإيمان كما آمن الناس ، ليس فيها دعوة إلى تقليد الناس ، وهم حين يرفضون هذه الدعوة ، لا يرفضونها من حيث إنهم لا يقبلون التقليد والتبعية ، بل لأنهم يرفضون المثلية والمساواة بالناس.

رابعاً : إن في دعوتهم إلى أن يؤمنوا كما آمن الناس ، دعوة إلى مراجعة حساباتهم ، وإعادة النظر في تقديراتهم ، وتقويم الأمور بتجرد ، كما فعل المؤمنون. والآية تبرز موطن الضعف في المنافقين بشكل واضح ؛ فليس من عاداتهم أن يكونوا كسائر الناس في مراجعة حساباتهم الاعتقادية ، وليسوا كسائر الناس في إعادة النظر والمراجعة والتقويم.

خامساً : إن اختيار (الناس) اختيار حكيم هو الآخر ؛ لأنه يوحي بأن المنافقين قد خرجوا عن طبائع الناس ، وشذوا عن المنطق السليم الذي يتعامل به الناس. وهذا التعبير مقصود لبيان أن كبرهم خارج عن المألوف ، خروج المرض عن دائرة القبول والرضا ، وخروجه عن دائرة البرء والشفاء.

سادساً : إن الآية توحي بعداوة المنافقين للناس ، وعدم إلفهم لهم ، ونفورهم منهم ، وعدم مخاطبتهم إياهم ، وعدم انسجامهم معهم ، وهذه كلها أمراض اجتماعية تؤذي أصحابها.



وهذه الأمور كلها تتضمن تحذيراً رفيعاً للمؤمنين، وحضاً لهم على أن يكونوا قريبين من الناس، متوددين إليهم، متآلفين معهم، على خلاف مسلك المنافقين. وإن في الدعوة الموجهة إلى المنافقين ليؤمنوا كما آمن الناس تحريضاً للناس وللمجتمع. وتذكيراً لهم يِنُبُوّ سيرة المنافقين. لكونهم لا يتألفون الناس، ولا يتوددون إليهم.

هذا، وقد عبرت الآية عن دعوة المنافقين إلى الإيمان، بالفعل المبني للمجهول (قيل). وبذلك تكون قد ضربت صفحاً عن ذكر القائل؛ لأن الهدف هو البيان والتبليغ، وليس الهدف بيان المبلّغ وإبراز شخصيته بأكثر من كونه مؤمناً. وحَسْبه أنه من الذين يقولون للمنافقين: "آمنوا".

أما رد المنافقين على الدعوة إلى الإيمان فيتمثل في قولهم: **"أنؤمن كما آمن السفهاء؟"**. ويتضمن هذا الرد أموراً كثيرة تكشف عن كبرياء المنافقين المزيفة، وتكشف عن عَنَتِهِم وصلفهم، وإصرارهم على كفرهم ونفاقهم. ومن جملة هذه الأمور ما يأتي:

أولاً: يكشف هذا الرد عن كبر المنافقين وتعاليهم على الناس بعامة، والمؤمنين بخاصة. ولذلك فهم يستكثرون أن يؤمنوا؛ لأنهم كما قلنا يرفضون مبدأ المثلية الإنسانية، ويعدون المؤمنين سفهاء حتى لا تتحقق هذه المثلية. وقد تجلّى ذلك واضحاً في استنكارهم الإيمان، حتى الإيمان، إذا كان هو الذي سيجمعهم بالذين آمنوا. ولذلك جاء ردهم بالاستفهام الاستنكاري، لرفض الدعوة وردها من أصلها.

ثانياً: يظهر من الرد الذي رواه القرآن عنهم أن القوم يحبون مخالفة الناس، من أجل تحقيق غاية في أنفسهم، وهي التميز عليهم والارتفاع فوقهم، حتى لو كانت هذه المخالفة في ما لا تنبغي المخالفة فيه وهو الإيمان.

ثالثاً: ليس المقصود من رفضهم الإيمان كما آمن الناس، هو أنهم لا يقبلون التبعية والتقليد، بل المقصود منه التعالي الذي يدفعهم إلى وصف المؤمنين بالسفه والخفة والطيش.

أما ردّ الله عزّ وجلّ فيتضمن جملة من الحقائق منها:



أولاً: الرد عن المؤمنين والانتصار لهم والدفاع عنهم. وقد جاءت عظمة هذا الرد في أنه لم يلتفت إلى المؤمنين؛ لينفي عنهم ما اتهمهم المنافقون به من السفه. وما ذلك إلا من أجل أن يشعر المؤمنون، أن نفي هذه التهمة عنهم ليس محل نظر أو مناقشة، فهو أمر مسلم لا يحتاج إلى مجرد ذكره والإبانة عنه. ولذلك كان من الأبلغ أن يتوجه إلى إلحاق التهمة نفسها بمن أطلقوها، فقال: "**ألا إنهم هم السفهاء**". وصَرَفَ النظر عن ردّ التهمة عن المؤمنين بعبارة مباشرة؛ فكان ذلك أبلغ ردّ وأحسنه.

وقد تضمن هذا الرد أدوات العزم والتوكيد التي أشرنا إليها، ونحن نتحدث عن قوله تعالى: "**ألا إنهم هم المفسدون**". وما من حاجة إلى إعادتها.

ثانياً: وأما أنهم هم السفهاء دون غيرهم، فذلك أمر لا مجادلة في أنه قد أصاب القوم في مقتلهم، لأن السفيه هو الذي تستخفه الأمور العارضة عن الأمور الجوهرية. ولذلك سميّ المبذر سفيهاً؛ لأنه تستخفه الشهوات العارضة فينفق فيها أمواله. وكذلك المنافقون فقد استخفهم النظر إلى أنفسهم فأعماهم عن إدراك عيوبهم، فأصبحت نفس الواحد منهم محور الوجود، فرأوا العيوب في غيرهم مع أنها كائنة فيهم. وهذه إحدى آليات الدفاع عن النفس التي يمارسها ضعاف النفوس، وأصحاب الأمراض النفسية، وذوو القلق والشخصيات المضطربة، ليستروا بها عيوبهم فيحولوها إلى الآخرين. ولما كان شأنهم كذلك كان من الطبيعي أن يكونوا هم السفهاء دون غيرهم.

ثالثاً: أما قوله تعالى: "**ولكن لا يعلمون**" فإن له شأناً آخر؛ فقد وصف الله المنافقين قبل ذلك بقوله: "**وما يشعون**" وقوله: "**ولكن لا يشعرون**" وعدم الشعور مسألة نفسية. وهنا وصفهم بقوله: "**ولكن لا يعلمون**". وعدم العلم مسألة عقلية، فجاء هذا الوصف في محله المناسب السديد. لأنه لا يعرف طبيعة السفه من حيث حقيقتها النفسية إلا من كان عالماً بخفايا الناس، بصيراً بأحوالها. وهؤلاء ليسوا من أهل ذلك فأنىّ يعلمون؟

إذن لقد جاء وصف الله لهم بأنهم: (لا يعلمون) تصويراً لحقيقة جهلهم بأنفسهم، مع أنهم لا يترددون بأن يصفوا المؤمنين بالسفه الذي هو فيهم لا في المؤمنين.

(وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم؛ إنّما نحن مستهزئون)

تفصح هذه الآية عن صفة سلوكية من صفات المنافقين، وهي أن الواحد منهم ذو وجهين. فهم عندما يلقون المؤمنين عرضاً، أو عندما يمرون بهم يتظاهرون بالإيمان. لكنهم عندما يذهبون إلى ساداتهم وكبرائهم، يؤكدون لهم أنهم إنما كانوا يسخرون من المؤمنين عندما قالوا آمنا.

يُفصح نظم الآية عن طبيعة العلاقات التي يحاول هؤلاء المنافقون إقامتها فيما بينهم وبين المؤمنين، وفيما بينهم وبين شياطينهم وساداتهم وكبرائهم. يوحي الفعل (لقوا) بأن اللقاء عارض، وأنه ليس لقاءً ودّياً. وكيف يكون لقاء ودّ وهم الذين يضمرون الكفر بالله، والعداوة للمؤمنين؟ فما هم بالذين يحرصون على أن تكون بينهم وبين المؤمنين لقاءات يُبسط فيها جناح الود والتآلف. أما لقاؤهم بشياطينهم فلقاء ائتلاف في خلوة يكون فيها اجتماع على الشر، وتآمر على المؤمنين. فاللقاء هنا غير اللقاء مع المؤمنين الذي عبّرت عنه الآية بـ (لقوا). اللقاء هنا عبّرت عنه الآية بتعبير رائع "خلوا إلى شياطينهم".

ويقصد القرآن أن يهتك الحجاب الذي يتوارى خلفه المنافقون، وهم يزعمون الإيمان قائلين (آمنا). لأن هذا الحجاب هو آخر ما يملكون من الروابط الاجتماعية، أو قل آخر ما يبقي على هذه الروابط. فإذا زال اتضح كذبهم وتلوّنهم.

والآية فيها عود على ما كان قد جاء في قوله تعالى: " وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ"، مع فرق بين القول في المرتين. ففي المرة الأولى كانوا مخادعين. وفي المرة الثانية كانوا مستهزئين. وهم في المرتين كاذبون. ومن المتوقع على كل



حال أن يكونوا في المرة الثانية مستهزئين ؛ لأن خداعهم يقودهم إلى السخرية والاستهزاء بالمؤمنين.

وكانت الآيات في غاية الدقة في التصوير والإبانة ، عندما أفصحت عن هذا التدرج : كذب ، فخداع ، فمرض مستأصل لا يُرجى برؤه ، فإفساد ، فتكبر ، فسخرية بالمؤمنين. ترتيب لا يستطيع الإبانة عنه بهذه الدقة إلا خالق النفس ، العالم بتحولاتها ، الخبير بأحوالها.

وقد يكون الفعل الذي يصدر من المنافقين فعلاً قوياً ، وهو الذي يفهم من منطوق الآية : (قالوا : آمنا) ، وقد يكون الفعل أداءً سلوكياً كالحضور إلى صلاة الجماعة ، ولا يتنافى هذا الفهم مع كون الحدث الصادر عنهم هو : (قالوا) ؛ فإن العرب تستعمل هذا الفعل للدلالة على القول والفعل ، وقد جاء في صحيح البخاري ، في كتاب الطهارة : "فأخذ بكفه فبدأ بشقّ رأسه الأيمن ثم الأيسر **فقال بهما** على رأسه" أي فعل بهما (هكذا). وجاء في البخاري أيضاً : "ثم **قال بيده** على الأرض" وجاء فيها أيضاً : **فقال بيده هكذا** ولم يردها" وجاء في باب التيمم في صحيح البخاري أيضاً : إذا وجد البرد **قال هكذا**" يعني تيمّم.

وإذا قرنت بين لقائهم للمؤمنين ولقائهم لشياطينهم ، ظهر لك البون الشاسع بين هذين اللقاءين. فالأول كان لقاءً عارضاً فاتراً. وأما الثاني فقد عبّرت عنه الآية بهذا التعبير "**خلوا إلى شياطينهم**" ، فهو لقاء فيه خلوة منظمة مقصودة ، ينتهون فيها إلى سادتهم وهم الذين وصفتهم الآية بالشياطين. وفي هذا اللقاء يبسط الودّ ، لأن في الخلوة جلوة تملأ بحلو الكلام وعذب الودّ. ولكن الخلوة لا تقتصر على شرب نخب الود. إن فيها لمحاسبة ومساءلة ، ومراجعة ، وتقويماً لعلاقاتهم بالمؤمنين ، يُسألون فيجيبون ، ويقبل منهم ما يسطونه بين أيدي شياطينهم.

وانظر بماذا تعدى الفعل (خَلَوا). لقد تعدى بـ (إلى) ، وهو يتعدى بها ، وبالباء أيضاً. لكنه تعدى هنا بإلى : "**خلوا إلى**". ويمكنك أن تعرف سر اختيار هذه التعدية ،



وتفضيلها على التعدية الأخرى، إذا علمت أن تعدية هذا الفعل بالباء تجعله غير دال على المشاركة. بل تجعله دالاً على محض التعدية، كما في قولك: خلوت بنفسي؛ أي أحدثت لها خلوة دون أن تدل هذه الخلوة على المشاركة. ولذلك كان هذا الفعل قاصراً بتعديته بالباء عن الدلالة على المشاركة. ولكن تعدية الفعل "خلا إلى، وخلوا إلى..." يدل على حدوث المشاركة؛ فتقول: خلوت إلى نفسي، حين تكون خلوتك هذه قد جعلتك تراجع نفسك، وتتأمل بعض الأمور في خلوتك. وبذلك تكون المشاركة قد حدثت بينك وبين نفسك. ويقولون: خلا الرجل إلى زوجته إذا أفضى إليها، وأفضت إليه، وكان بينهما ما كان. وعلى هذا النسق الدلالي تسير تعدية الفعل **"خلو إلى شياطينهم"**. فالمشاركة بين المنافقين وشياطينهم الذين يلقنونهم، قائمة قيامَها بين الشريكين في فعل ما.

ولتعدية هذا الفعل بـ (إلى) في هذه الآية دلالة أخرى، وهي الانتهاء والغاية. فكان القوم يسلكون مسلكاً تكون غايته ونهايته أن يصلوا إلى شياطينهم، ويا لها من غاية يصلون إليها!! شأنهم في ذلك شأن من أضنى نفسه، وأهلك رحله، وأشقى من معه وأهله، ليحط رحاله في كنف الشيطان، فأية نتيجة هذه؟! إن في هذا المعنى ما فيه من التعريض بالمنافقين والتكبيت بهم.

لكن الفعل نفسه– حين يُعدى بـ (إلى) - يصبح له معنى آخر، خلاف المعاني التي أشرنا إليها، فيصبح معنى الفعل "أفضوا إلى". ويكون معنى الآية بذلك: وإذا أفضوا إلى شياطينهم أي أسرّوا لهم قالوا: إنّا معكم. وهذا المعنى تقتضيه مادة (خلا) إذا اقترنت بـ (إلى). وتتسق هذه الدلالات كلها في تفسير **"خلوا إلى شياطينهم"** فهم ينتهون إليهم، ويوادّونهم، ويفضون إليهم، أي يخبرونهم بأنهم ما قالوا كلمة (آمنّا) إلا ساخرين مستهزئين.

وقد اختار القرآن كلمة (شياطينهم) للدلالة على رؤوس النفاق الذين كانوا يلقنون أتباعهم العداء لله والمؤمنين. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن المقصود بالشياطين هنا: رؤوس الكفر. وذهب آخرون إلى أن المقصود هم اليهود وكهانهم. وكل أولئك مما



يمكن أن يكونوا مقصودين بهذا الوصف. غير أن هذا الوصف يشمل كل من يتصدر لزعامة المنافقين وقيادتهم الفكرية والسياسية.

إن ما يقوله المنافقون أمام شياطينهم، مختلف عما يقولونه أمام المسلمين، فهم يقولون أمام المسلمين: "آمنّا" دون توكيد، ولا عزيمة ظاهرة، وهم أمام شياطينهم يوثقون ويؤكدون. ولهذه المفارقة المستفادة من النظم بيان رائع، وهدف عظيم. فمع أن الواحد منهم ذو وجهين، فهو غبي حتى في هذه. لأنه لما كان يريد أن يستر هذه الصفة فيه، لم يستطع أن يأتي بتعبير يؤكد فيه أنه مؤمن، فأظهر نفسه بهذا ولم يسترها؛ فكأن المريب يفضح نفسه ويقول خذوني. هذا أحد المعاني المستفادة من هذه المفارقة.

ومن معانيها أنه لما كان مفعماً بالحقد على الإسلام، ومشبعاً بكراهية المسلمين، لم يستطع حتى أن يستر نفسه بتعبير يؤكد إيمانه. فإن الكذاب لا يبالي أن يؤكد كذبته بكل الأَيْمان والمواثيق، إلا أن يكون غبياً حتى في كذبه. وهذا هو الذي يبدو من أوصاف المنافقين، فهم على الرغم من شدة حقدهم وضراوة عداوتهم ساذجون في ستر أنفسهم.

والذي يقوله المنافقون لشياطينهم حين يفضون إليهم، مؤكد وموثق وفيه بيان للدليل، وحصر لبيان حقيقة سلوكهم. أما أنه مؤكد فذلك واضح من تأكيدهم موقفهم بـ (إنّ): (إنّا معكم). وأما أن فيه بياناً للدليل فهذا واضح من كونهم معهم. وهذه المعية تتمثل في الاستماع إليهم (أي إلى شياطينهم)، وأنهم ينالون من المسلمين كما يريد هؤلاء الشياطين. فالمعية هذه مفهومة من: (إنّا معكم). وهي معيّة في الهدف، ومعيّة في التخطيط لأذى المسلمين، ومعيّة في التنفيذ، ومعيّة في المتابعة والاستمرار في هذا الأذى، ومعيّة في تقويم الخطط وتعديلها للإمعان في أذى المسلمين.

وأما أن ما يقولونه مدعوم ببيان حقيقة سلوكهم فهم يقولون لهم: "إنما نحن مستهزئون". والمقصود ما نحن إلا مستهزئون. ففي هذا الحصر ضرب من التوكيد لبيان حقيقة موقفهم من المؤمنين. ثم إن الجملة الاسمية: "نحن مستهزئون" دالة على ثبوت



الاستهزاء فيهم، وهذا ضرب من إلصاق هذه الصفة فيهم على نحو دائم، فإذا لم يكن هذا مسلكاً من التوكيد فماذا يكون؟

والاستهزاء يظهر في جميع ألوان السخرية التي يقصد بها الحط من قدر المستهزأ منه، والإنقاص من شأنه. وهو سلوك مَرَضي يدل على مزيج من الصفات القبيحة منها: عدم وجود الحسّ والذوق الاجتماعيين، وعدم احترام مشاعر الآخرين، وتحقيرهم، وتحقير القيم الاجتماعية، والكبر، وتغطية عيوب النفس.

وحين يصبح الإنسان مستنقعاً لهذه الأمراض، فإنه يحس بأن هذه العيوب قد تصبح محل نقد الناس يوماً. وقبل أن ينتقده الناس يبدأ بتجريحهم ويعكس صفاته كلها عليهم، ويذم هذه الصفات فيهم، مع أنها كائنة فيه لا فيهم. وحين يصبح الإنسان هذا حاله، يصبح عبئاً على المجتمع، وخطراً عليه. يل إذا تكررت هذه الأنماط من الشخصية كان المجتمع على خطر الدمار قاب قوسين أو أدنى.

قرئ اسم الفاعل (مستهزئون) بتحقيق الهمزة، وهو الأصل. وقرئ بتسهيل الهمزة، كما قرئ بقلبها إلى ياء خالصة. والتفسير الصوتي لقراءتها بالتسهيل مختلف عن تفسير علماء القراءات لها. فالتفسير الصوتي المعاصر يرى أن القراءة بتسهيل الهمزة في (مستهزئون) أن الهمزة لم تسهل، بل حذفت وبقيت كسرة الزاي. وإنما ظنوا أنها سهلت بسبب بقاء كسرة الزاي متبوعة بواو المد، وهما حركتان خالصتان، وظنوا أن العربية لا تقبل حركتين متتابعتين، والتحقيق العلمي المخبري للأصوات يثبت خلافه.

وخلاصة القول: إن الهمزة قد حذفت وبقيت كسرة الزاي، في القراءة التي وصفت بالتسهيل. وأما في (مستهزون) فقد حذفت الهمزة وكسرة الزاي التي قبلها.

أما قلب الهمزة ياء خالصة في (مستهزيون) فله ما يسوغه؛ لأن الهمزة قلبت إلى الياء التي هي نصف حركة، بسبب كونها مسبوقة بكسرة. وهذا ضرب من المماثلة لطيف. ذلك أن كسرة الزاي صوت أمامي، بمعنى أنها تنتج في الجزء الأمامي من الحجرة الفموية. وأما الهمزة فهي صوت خلفي؛ لأن موضع نطقها في الحنجرة. ونتيجة لصعوبة



الانتقال من الجزء الأمامي إلى الجزء الخلفي من الحجرة الفموية دفعة واحدة، تنقلب الهمزة إلى الياء (نصف حركة)، وهي صوت أمامي، لأن موضع نطقها في مقدمة الحنك الصلب (الغار). وتحدث المماثلة بذلك، ويخف الجهد العضلي المبذول في النطق.

(الله يستهزئ بهم ويمدّهم في طغيانهم يعمهون)

في هذه الآية الكريمة ردّ على المنافقين، وانتصار للمؤمنين ودفاع عنهم. فلما قال المنافقون إنهم يستهزئون بالمؤمنين، ردّ الله بأنه هو الذي يستهزئ بهم. هذه في ذاتها مجازاة. وهو كذلك يمدّهم حتى يستمرئوا نفاقهم ويستمروا عليه. وهذه في ذاتها مجازاة أيضاً. وكونهم مضطربين متحيّرين في ضلالهم وطغيانهم مجازاة أخرى. وبذلك يكون الله عزّ وجلّ، قد ردّ عن المؤمنين بأحسن مما يردّون به عن أنفسهم، وردّ الواحدة بثلاث أمثالها.

وما حقيقة استهزاء الله عزّ وجلّ بالمنافقين؟ اختلف المفسرون في ذلك؛ فمنهم من ذهب إلى أن فعل الاستهزاء - منسوباً إلى الله - إنما يراد به العقوبة التي يوقعها على المنافقين، وأنه إنما وصف هذه العقوبة بأنها استهزاء، لإحداث مقابلة بينها وبين الفعل (مستهزئون). واستدلوا على ذلك بقول الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فسمّى ردّ الفعل جهلاً. وللقول بإحداث هذه المقابلة هنا ما يسوغه للسببين الآتيين:

أولاً: لما كانت العقوبة من جنس العمل، كان من المتوقع أن تكون السخرية بسخرية مثلها، والاستهزاء باستهزاء مثله.

ثانياً: في هذا التقابل الذي له جانبان: استهزاء من المنافقين بالمؤمنين، واستهزاء من الله بالمنافقين، توجيه نفسي وسلوكي لطيف. فهو يدلنا على أن المنافقين من ذوي النفوس التي لا يكبح جماحها إلا استهزاء مقابل استهزاء. وهؤلاء من النفر الذين



لا يسكتهم، ولا يكفهم عن السخرية بغيرهم، واستهزائهم بهم، إلا أن يكونوا هم أنفسهم محلاً للسخرية والاستهزاء. هذا هو التوجيه النفسي، وهذه هي الإبانة الجلية عن مرض هؤلاء.

وأما التوجيه السلوكي الذي في هذه المقابلة اللطيفة، فهو أن الله تعالى ما وكل إلى المؤمنين أن ينتصفوا لأنفسهم، وأن يأخذوا الحق من المنافقين بأنفسهم، وأن يردوا عليهم السخرية بمثلها؛ فقد توكل هو نفسه بذلك، وكفّ المؤمنين عن الرد لما تولى هو مسؤولية الرد. وهذا أصل من أصول السلوك والأخلاق في الإسلام. فالأفضل للمؤمن أن يبذل من الترفع ما يجعله أهلاً أن يتولى الله الرد عنه، لأنه إذا رد الاستهزاء باستهزاء فقد انتصف لنفسه، وآثر أن يكون الرد منه لا من الله.

ومن الواضح أن المؤمنين كانوا لا يردون على المنافقين باستهزاء مقابل. وبذلك كانوا أهلاً لأن يتولى الله الدفاع عنهم. ويروى في هذه المسألة أثر طريف، في حديث شريف. فقد كان رجل - والظاهر أنه من المنافقين أو أجلاف الأعراب - يشتم أبا بكر في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأعرض عنه الصديق، فاسترسل الرجل وتمادى، فشتمه ثانية، وأعرض أبو بكر، وشتمه ثالثة، فردّ أبو بكر وشتم الرجل، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وانصرف من المجلس، ولحق به أبو بكر يسائله عن سبب انصرافه، فأخبره سيد الأنبياء، أن ملكاً من الملائكة كان يتولى الرد عنه، حتى ردّ عن نفسه فشتم الرجل فخرج الملك، ودخل الشيطان. قال النبي عليه الصلاة والسلام: وأنا لا أجلس في مجلس فيه الشيطان.

وإذا قالوا إن المقصود من قوله تعالى: **"الله يستهزئ بهم"** هو المقابلة، قلنا لهم: نعم، وهذه مسوغاتها. وهي كما ترى مسوغات دلالية وتركيبية متصل بعضها ببعض. ولكنني أخشى أن يكون الباعث على القول بالمقابلة، هو درء دلالة الفعل (يستهزئ) عن الله عزّ وجلّ، وهم حين يدرؤون دلالة الفعل عن الله، لا يكون في تصورهم، إلا استهزاء البشر، وسخرية بعضهم من بعض.



فإذا كان هذا هو الباعث قلنا لهم: ولكن الله عزّ وجلّ وصف نفسه بأنه يستهزئ بالمنافقين. وكيفية استهزائه تعالى بالمنافقين من المتشابه الذي لا يجوز تفسيره بحال من الأحوال. هذه مسألة. ويجب إثباتها لله عزّ وجلّ؛ لأن الله أثبتها لنفسه، وليس لأحد أن ينفي عن ربه تعالى ما أثبته لنفسه، أو ما أثبته وصف رسوله له. هذه مسألة ثانية. ويجب أن يرتفع تصور المسلم عن أن ينزلق إلى هاوية الانخداع بالكيفية البشرية لمضامين الفعل. هذه مسألة ثالثة. لكن دلالة الفعل قائمة فيه، أو قل إن الفعل ممتلئ بدلالته اللغوية؛ فالفعل (يستهزئ) إذا كان الله فاعله، هو الفعل (يستهزئ) في العربية، لكن حذار أن تجعله من الله، كما تجعله من غيره، هذه مسألة رابعة.

وعلى ذلك، نقول "الله يستهزئ" بلا تمثيل، ولا تشبيه، ولا تأويل، ولا تعطيل، ولا تفريغ للفعل من دلالته اللغوية؛ ليكون مجرد لفظ دال على المقابلة. نعم، إنها المقابلة، لكن حين تكون المقابلة بالمعنى الذي وضحناه. هذه مسألة خامسة.

أصل البنية اللغوية للتركيب القرآني: **"الله يستهزئ بهم"** هو: "يستهزئ الله بهم". لأن الأصل في الجملة العربية أنها جملة فعلية. وإنما تتحول إلى جملة اسمية في هذا الموطن، لإفادة الدلالة على الثبوت والاستمرار.

وقد أفاد البدء بلفظ الجلالة أن عِظَم الفعل إنما يكون بعظمة صاحبه؛ ولذلك ابتدئت به الجملة. وقد كانت العرب إذا أرادت في بعض المواطن أن تدل على عظم شأن الفعل قدمت فاعله. ولذلك جاء في الحديث الشريف: "إن العين لتدمع، وإن القلب ليحزن"؛ فإن الأصل هو: تدمع العين، ويحزن القلب. وقد قدم الفاعل ودخلت عليه (إنّ). وفي هذا التقديم ما يدل على عنفوان الدمعة، وشدة حزن القلب. وكذلك بدئ بالفاعل في مثل قوله تعالى: **"إذا السماء انفطرت"** للدلالة على شدة الانفطار. وبدئ بنائب الفاعل في قوله سبحانه: **"إذا الشمس كوّرت"** للدلالة على شدة التكوير. ومن هذا القبيل البدء بالفاعل في قوله تعالى: (الله يستهزئ)؛ فإنه من باب تعظيم الفعل لعظمة فاعله تعالى.



اتجهت الآية - بعد ذلك - إلى الكشف عن نوع جديد من مجازاة الله لهم، وذلك أنه سبحانه يمدّهم، حتى يستمرئوا أفعالهم فتتمكن من قلوبهم، حتى لا يكون إلى الخلاص منها سبيل. ثم إنه تعالى يجعلهم يضطربون حيرة وقلقاً في طغيانهم وضلالهم.

هذا، والفعل (مدّ) يستعمل مجرداً ومزيداً. فالمجرّد (مدّ) والمزيد (أمدّ). يستعمل الفعل (مدّ) مجرداً للدلالة على أمرين أولهما؛ بسط الشيء وبيانه كقول عمر لأبي بكر يوم السقيفة: "امدد يدك أبايعك" وثانيهما: الزيادة في الشيء وتكثيره. وهذا المعنى يأتي في استعمالين مختلفين يدلان على معنيين مختلفين.

أولهما: أن الفعل (مدّ) مجرداً يأتي في أغلب استعمالات العرب له، دالاً على زيادة ما هو مستكره. ومن هذا ما جاء في قوله عزّ وجلّ: "قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدّاً".

ثانيهما: أنه يدل على كل شيء دخل فيه مثله فكثّره، وذلك مثل قوله تعالى: **"والبحر يمده من بعده سبعة أبحر"**.

وأما الصيغة المزيدة من هذا الفعل فهي: (أمدّ). وهذه تستعمل في أكثر كلام العرب للدلالة على ثلاثة أمور أولها: أن هذه الصيغة تدل على ما كان زيادة في خير أو مستحب، ومن هذا المعنى ما جاء في قوله تعالى: **"أمدكم بأنعام وبنين"** وقوله: **"وأمددناكم بفاكهة ولحم مما تشتهون"** وقوله: **"يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة"**. وثانيها: أن هذه الصيغة تدل على كل شيء **دخل فيه غيره فكثّره.** وثالثها: أن الزيادة تكون من غير جنس المزيد عليه تقول: أمدت السيول النهر بالماء؛ فالسيل غير النهر، وتقول: أمدت الأمطار الآبار بالماء؛ فالمطر غير البئر. فالمزيد عليه من غير جنس أصل الزيادة، وإن كانت الزيادة في شيء واحد. وعلى ذلك أكثر كلام العرب؛ فإنهم كانوا يقولون: أمدّ النهر البحر. فإذا قالوا: أمدّ النهر النهر فهما نهران مختلفان. وإذا قالوا مدّ النهرُ النهرَ فهما فرع وأصل.



قرأ أهل الكوفة والبصرة الفعل (يَمُدّهم) في الآية مجرداً ؛ أي بفتح الياء وضم الميم. وقرأ أهل المدينة (يُمِدّهم)، أي بضم الياء وكسر الميم. أما قراءة البصريين والكوفيين فإنها - في ضوء ما وضحناه - تتسق مع سياقها ؛ فهي تدل على زيادة الضلال. ثم إنها تعني أن الزيادة ستكون في جنس ما هو كائن فيهم. وهذا المعنى هو الذي تهدف هذه القراءة إلى الإبانة عنه وتوضيحه.

ولكن قراءة أهل المدينة (يُمِدّهم) ؛ فإنها تحدث معنى جديداً. ذلك أن الإمداد يكون في الخير أو ما هو مستحب كما وضّحنا. ومعنى ذلك أن قراءة المدينة تدل على أن الضلال والطغيان قد أصبحا في نفوس المنافقين أمراً مستحبّاً. بل إنهم يحرصون عليهما حرص المؤمنين على الهداية. هذا أحد معنيين تهدف قراءة أهل المدينة إلى كشفهما والإبانة عنهما. أما المعنى الثاني، فإن الزيادة لا تكون في طغيانهم المألوف المعروف، بل في أصناف من الطغيان المتعددة، حتى يجمعوا السوء والقبح والطغيان من جميع الجهات والأصناف والألوان.

وقد ظنّ بعض أهل اللغة والتفسير أن الجار والمجرور (في طغيانهم) متعلّقان بالفعل (يمدّهم). وبذلك يكون المعنى: يمدّهم في طغيانهم. والحق أن هذا التوجيه - على احتماله - بعيد. والأقرب من هذا - في نظرنا - أن الآية فيها ثلاث جمل مستقلة هي: "**الله يستهزئ بهم**" هذه جملة مستقلة. "**ويمدّهم**" وهذه جملة ثانية مستقلة أيضاً. والجملة الثالثة هي: "**في طغيانهم يعمهون**".

وعندما تصبح جملة (يمدّهم) جملة مستقلة قائمة بذاتها - كالذي نراه - يظل وجه الإمداد مبهماً ؛ ليتسع لكل احتمال وكل تصور. فإن قلت إنه تعالى يمدّهم بما يستهزئ به تعالى كنت على حق. وإن رأيت أن يمدّهم في طغيانهم كان ذلك. وإن تصورت أنه يمدّهم بكل الصفات القبيحة الذميمة الكائنة فيهم، فما ذلك ببعيد عن منطوق الآية. أما إذا قلنا إن الجار والمجرور متعلقان بالفعل (يمدّهم) فقد قصرنا مجال الزيادة على الطغيان. والصحيح أن الجار والمجرور (في طغيانهم) متعلقان بالفعل (يعمهون) كما وضحنا. ولكن إذا أخذت بالذي ذهبنا إليه من أن "**في طغيانهم يعمهون**" جملة مستقلة، فقد تعيّن أن تقدر هذه الجملة أحد تقديرين، الأول: أن ينظر إليها باعتبار التقديم



والتأخير؛ فيكون الأصل هكذا: يعمهون في طغيانهم. ويكون الجار والمجرور متعلقين بالفعل (يعمهون). والثاني: أن يكون الجار والمجرور في طغيانهم خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (هم)؛ ويكون التقدير: وهم في طغيانهم يعمهون.

وقد ذهب أهل اللغة والتفسير إلى أن الطغيان في اللغة هو العلو وتجاوز الحد. وأزيد على ذلك أنه لا يكون إلا في ما هو شر مؤذٍ وجامح تصعب السيطرة عليه وكبحه. وعلى هذا جاءت دلالة الفعل (طغى) في قوله عزّت إرادته "**إنّا لمّا طغى الماء حملناكم في الجارية**". ووصف المنافقين بأنهم طغاة، وأنهم في طغيانهم يعمهون، إشارة إلى خطر المنافقين على المجتمع وصعوبة السيطرة على شرهم. لأن الطغيان يتجاوز الطاغية نفسه لينال من الناس، ويفسد البلاد والعباد.

وأما الفعل (يعمهون) فإنه يدّل على مدى الحيرة والاضطراب اللذين يعاني منهما المنافقون، في كل شؤون حياتهم، لا في عدائهم للمؤمنين فقط.

(أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، فما ربحت تجارتهم، وما كانوا مهتدين)

تكشف الآية هذه عن وجه آخر من وجوه تجهيل المنافقين، وإحباط تقديراتهم. وحتى نفهم سبب ذكر الشراء والتجارة والربح وعدمه في هذه الآية، علينا أن نفهم الوعي الذهني الكامن خلف العمل التجاري، وعملية الشراء والبيع، ونبدأ بالوعي الذهني الكامن خلف عملية الشراء.

هذه العملية - في ذاتها - عملية بسيطة لا مركبة؛ لأنها مبنية على تقدير للشيء الذي يشتريه الإنسان، من حيث حاجته إليه، وأهميته بالنسبة له، والثمن الذي سيدفعه مقابل اقتنائه والحصول عليه. فإذا كان الذي نشتريه ضرورياً بالنسبة لنا، اتخذنا قراراً بشرائه، وإذا كنا لا نملك ثمنه، اتخذنا قراراً آخر بصرف النظر عن الشراء، أو تأجيله، أو اقتراض هذا الثمن.



ومن البنية التفكيرية لعملية الشراء أننا لا نشتري شيئاً سيكون في تقديرنا - حاضراً أو مستقبلاً - عديم النفع والجدوى، بَلْه أن نفكر في شراء شيء هو نفسه الهلاك. فإذا دفعنا أموالاً باهظة ثمناً لهذا الذي نفكر في شرائه - مع كونه هلاكاً - تجاوزنا كل حدود العقل والمنطق والتجربة الإنسانية في كل زمان ومكان. هذه هي الذهنية التي يتصرف على أساسها بنو البشر في جميع الثقافات، منذ كان البيع والشراء على وجه الأرض، إلى أن يرثها الله ومن عليها.

والآية لا تقول للمنافقين: لا تشتروا الضلالة بالهدى. ولكنها تقول لهم إنكم لا تملكون عند اختياركم، أبسط العمليات الذهنية التي يملكها أبسط الناس، وأقلهم علماً وفهماً. فإنه إذا كان مشترياً، قام بتشغيل عمليات عقليّة قدّر على أساسها أهمية ما يشتريه بالنسبة له، وقدّر حاجته إليه، ثم إنه سيقدر مدى مناسبة الثمن الذي سيدفعه مقابل المادة التي سيشتريها.

هذا الإنسان البسيط لا يمكن أن يدفع أعظم ما يملك ثمناً لشيء يضره. الآية تقول عن المنافقين إنهم لا يملكون حتى هذه العمليات البسيطة التي تجري في اللحظة الواحدة حتى عند أبسط الناس تفكيراً. المنافقون اشتروا الضلالة التي فيها هلاكهم، ودفعوا ثمن هذه الضلالة الهداية والإيمان. وهذا يتضمن تشنيعاً عليهم بأنهم لا يملكون من التقدير والموازنة والتفكير ما يملكه أقل الناس علماً وفهماً في الحياة.

بدأت الآية بالحديث عن **الشراء**؛ لأنه عملية بسيطة لا مركبة، وتتطلب عمليات ذهنية بسيطة لا مركبة. اشترى القوم الضلالة وآثروها على الهداية وانتهى شأنهم. وتثني الآية بالحديث عن **التجارة**؛ لأنها عملية مركبة لا بسيطة، وتتطلب عمليات ذهنية مركبة، وتقديرات مبنية على الخبرة والممارسة والعلم. أي أنها تتطلب عمقاً في النظر واستبصاراً لأمور متشابكة. فهي تجعل الفرد الواحد مشترياً وبائعاً. وسيقوم هذا الفرد التاجر بتقدير حاجات الناس، وقدرتهم على الدفع، ودراسة المنافسة في السوق، ودراسة الأسعار، وإمكان الربح من التجارة. وهو قبل ذلك سيكون محصناً برصيد من المال، يجعله قادراً على سدّ العجز، وتعويض الخسارة في حال وقوعها.



كل تاجر، في كل مكان في الدنيا، قديماً وحديثاً، يستخدم الملكات العقلية هذه، حتى يصل إلى هدفه المنشود في الربح، وتحقيق الغنى والسعادة له ولأسرته. ومن الواضح أن الآية لا تريد أن تخبرنا مجرد إخبار بأن المنافقين قد خسروا. فالأمر أعمق من ذلك بكثير؛ إنها تخرج من إطار الإخبار إلى إطار السخرية بهم؛ لأنهم لا يستخدمون ملكاتهم العقلية في تقدير خسارتهم في الكفر والضلال.

وما تحدثت الآية عن الشراء والتجارة، إلا لأن تصور الملكات العقلية البسيطة والمركبة، كتلك التي تكون في الشراء والتجارة، أمر ممكن بالنسبة للمنافقين. فقد كان كثير منهم من اليهود، واليهود جرذان التجارة، والحديث عن الشراء والتجارة فيه مسّ لموطن جراحهم. وفيه ما يشي بالعمليات العقلية التي تقود العمل التجاري، وتجعلها أقرب إلى أن تكون محل تصور ومحاكمة، ولكن الأمر لم يكن على نحو ما يتوقعه الإنسان.

و (الضلالة) هي التي اشتراها المنافقون، ودفعوا ثمنها الإيمان. والفرق بين الضلال والضلالة، كالفرق بين (الجهل) و (الجهالة). فكما أن الجهالة أعمق في الإبانة عن جهل صاحبها، كذلك الضلالة أعمق في الدلالة على العراقة في الضلال. فإذا أردت أن تصف شخصاً بعدم العلم قلت إنه جاهل. وإذا أردت أن تميزه بسمة من سمات الجهل قلت: إنه ذو جاهلية، أو ذو جهل، وذلك كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن عيّر صحابياً بأمه لأنها أمة، وقال له: يا ابن الأمة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: إنك امرؤ فيك جاهلية.

وإذا أردت أن تعبّر عن عراقة الشخص في الجاهلية، وإمعانه في اختيارها قلت: إنه ذو جهالة. وكذلك الأمر في الضلالة والضلال. فقولك هذا شخص ضال يعني أنه ليس متبعاً سبيل الهدى. فإن كان له في الضلالة سمة مميزة قلت: إنه ذو ضلال. فإن أردت أن تبلغ به إلى الضلال غايته قلت: إنه ذو ضلالة.

وهذا المعنى الذي أشرنا إليه يهدف إلى إبراز مفارقة بين اختيار الإيمان حتى يبلغ الإنسان به ذروة الأمان، واختيار النفاق حتى يبلغ به صاحبه - والعياذ بالله -



الضلالة. وهذا يشير في ذاته إلى أن النفاق يتسارع في النمو، كما يتسارع نمو البيع والشراء والتجارة. وهذه حكمة أخرى من حكم الإشارة إلى الشراء والتجارة في هذه الآية.

والتعبير عن شراء الضلالة بالهدى، يهدف إلى إبراز تمكن الضلالة من نفوس المنافقين، وحرصهم عليها، كما يحرص المشتري على ما يشتريه لأنه أصبح ملكاً له، يدافع عنه، ولا يسمح لأحد أن يسلبه إياه. وهو في الوقت نفسه يباهي به الآخرين. ويثير في أنفسهم النزوع إلى ما نزع إليه فاشتراه بأغلى الأثمان. ولكن في هذا التعبير دلالة أخرى، وهي أن الضلال عندما يتملك صاحبه فيصبح ضلالة، يغدو من العسير الخلاص منه، والرجوع عنه.

وإلى جانب ذلك، فإن في هذا التعبير ما يدخل الطمأنينة في نفوس المؤمنين، ويشعرهم بأن اختيار المنافقين للضلالة، وإيثارها على الإيمان، يجعلهم في مرتبة لا يحسدون عليها. وقد جاء هذا التعبير بصيغة القصر "أولئك الذين اشتروا" فهم دون غيرهم اشتروا الضلالة بالهدى، وذلك بقصر موصوفٍ على صفة، فيكون بذلك قد ألغى عنهم أي تميز غير اشترائهم الضلالة بالهدى.

ونظم الآية مثير؛ فإلى جانب ما ذكرناه، تتحدث الآية عن نتيجة تجارة المنافقين، فما وصفتها بالخسارة، بل قالت: **"فما ربحت تجارتهم"**. وعدم الربح لا يعني الخسارة بالضرورة، فما الحكمة في التعبير عن خسارة المنافقين الفادحة بهذا التعبير العظيم **"فما ربحت تجارتهم"**؟

معلوم أن الهدف الأول من أهداف التجارة هو أن يحقق الإنسان أرباحاً، وليس الهدف منها أن يتجنب الخسارة. ولما كان الأمر كذلك كان جمال هذا التعبير أن يدل على إحباط الهدف، ألا وهو الربح، فلذلك قال: "فما ربحت تجارتهم". وإحباط الهدف هو غاية ما يؤول إليه الفشل الذريع. فإن التاجر قد يخسر مرة، واثنتين، وثلاثاً، ويبقى لديه الهدف الذي يدفعه إلى أن يتابع العمل، ويستأنف السير، مستفيداً من أخطائه السابقة. فإن أحبط هدفه لم يعد لديه دافع يدفعه إلى أن يعمل ويستأنف مسيرته. وهذا هو



الذي يحدث مع المنافقين ؛ فإنهم اختاروا الضلالة على الهدى ، فأحبطوا بأنفسهم أي هدف يمكن أن يصحح لهم مسيرتهم ، فأنّى لأولئك أن يهتدوا؟

وقد اقترن هذا التعبير بالفاء "فما ربحت". والعهد بالفاء أنها تدني أمراً من أمر ، وحدثاً من آخر ، وزمناً من زمن يعقبه. فإن قلت : جاء زيد فعمرو ، كنت على قصد مجيء زيد أولاً ، فعمرو ثانياً ، دون تراخٍ زمني بينهما. وكذلك الشأن في التعبير القرآني الذي نحن في رياضه : "اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم". فهو يدل على أن الخسارة كانت مبنية على سوء ما اشتروا ، فالشراء أولاً ، والخسارة ثانياً ، ودون تراخٍ زمني ، أو مطلٍ في الأجل.

وأما قوله عزّ شأنه "وما كانوا مهتدين" ، فإنه التفات عما كان يبينه من فساد المشتري وما اشتراه ، إلى أن القوم ما كانوا من المهتدين. وقد جاء هذا الالتفات في محله ؛ لأن الهدف أصلاً من الحديث عن الشراء ، والخسارة في تجارة المنافقين ، هو فقدان الهداية ، أو قل فقدان الأمل في الوصول إليها. وما جاء الفعل "كانوا" هنا ليبين أن عدم الهداية كان في الزمن الماضي. لا ، ليس هذا هو المعنى المراد ولا هو من شِعب قريب. المراد من هذا أنه لم يكن لهم كينونة هداية فكيف يهتدون؟ فالفعل المراد هنا يدل على الكينونة ، ونفيه يدل على نفيها. ولا يدل على نفي حدث في الماضي كما قد يتبادر إلى الذهن.

حال المنافقين

" مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ ".

بعد أن وضحت الآيات السابقة صفات المنافقين من حيث أقوالهم، وأفعالهم، ومرض قلوبهم ونفوسهم، وفساد تقديرهم، وسوء مصيرهم، جاءت الآيات الأربع التي نحن في رياضها لتمثل أحوالهم، تمثيلاً يكشف عن بنية غريبة لنفوس المنافقين، وعن دمار هائل في بنية شخصياتهم. وهو تمثيل يستخدم الكون والبيئة الطبيعية في الإفصاح عن هذه النفوس المريضة، والشخصيات القلقة المصدوعة. وسنبين بعض جوانب هذا البيان الرائع في التشبيهات والتمثيلات القرآنية: وسنتجاوز قليلاً طريقة البلاغيين في تسمية هذه التمثيلات وتحليلها.

التمثيل الأول: وهو تشبيه المنافقين بمن يستوقد ناراً في ظلام من الليل حالك، فيطلب من أتباعه أن يستجمعوا أدوات النار من حطب وشعلة، فيتجهون جميعاً إلى هذا العمل، فيضيئون له، وتنقشع الظلمات بضوء النار. وفي غمرة استضاءته هو بالنار **"أضاءت ما حوله"**، تنطفئ النار فجأة، فيصبح هؤلاء الذين أضاءوا له النار في ظلام كالذي كانوا فيه، لا يبصرون شيئاً. فهم خاسرون أولاً وآخراً؛ خاسرون أولاً لأنهم أرهقوا أنفسهم من أجل سعادة غيرهم، وخاسرون آخراً؛ لأن هذا الذي فعلوه لم يصلح لمن استعبدهم أمره، ولم يعد عليهم بثمرة واحدة من ثمار تعبهم.

وهذا التمثيل - ويسميه البلاغيون تشبيهاً تمثيلياً - يبين أموراً كثيرة، منها وجه التبعية التي ينغمس فيها المنافقون. إنه مثل الذين أوقدوا النار لمن استوقدها، وهو الذي طلب منهم أن يوقدوها له، وأصدر أوامره بذلك. وهم الذين ذهبوا يبحثون في الظلام الدامس عن حطب، فأضاءوا له، لا لأنفسهم: "أضاءت ما حوله". لاحظ ضمير الإفراد في (حوله) فهم يسعون، وزعيمهم الذي استخدمهم هو الذي يتمتع بهذا السعي وتلك الإضاءة. وعندما تنطفئ النار يعودون إلى الظلام كما كانوا. ولا يغني عنهم زعيمهم شيئاً. لاحظ ضمير الجمع في **"ذهب الله بنورهم"**.

إذا أنعمنا النظر في نظم الآية الأولى، وجدنا أموراً كثيرة تدعو إلى التأمل. فهو أولاً يشير إلى شخص يملك أن يستوقد النار، فهو زعيم من زعمائهم، وهو الذي يستفيد



من هذه الإضاءة ثانياً ، وهم الذين يخسرون عند رجوع الظلام ثالثاً. والدليل على ذلك أنه لما انطفأت النار لم يشر إلى الذي استوقد النار ولا إلى خسارته ، بل أشار إلى من أوقدوها وخسارتهم. لأنهم هم الخاسرون ، فهم الذين انغمسوا في الظلام ، مع أنهم هم الذين أوقدوا النار. وهم الذين سيعودون إلى الظلام. ومن أجل ذلك التفتت الآية من الإفراد إلى الجمع " فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ ". ولكن هذا لا يبرئ زعماءهم. وإنما ضربت الآية هذه عن ذكر زعمائهم صفحاً ، وأشارت إلى المنافقين بعامتهم ؛ لأن تبعيتهم هي التي تجعلهم مسخرين لهوى غيرهم. كما أنهم كانوا عبيداً لهوى نفوسهم.

ذهب بعض المفسرين إلى أن القرآن عبّر بالاسم الموصول (الذي) في الآية : "**مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً**" ؛ لأن الاسم الموصول (الذي) يدل على الجمع كما يدل على المفرد. وهذا الرأي فيه خلط واضطراب من عدة وجوه.

أولها : إن هذا الرأي لا يستطيع أن يفسر لنا التحولات العجيبة بين الإفراد الذي يبدأ بالاسم الموصول ، والضمير المستتر الدال على الإفراد في (الذي استوقد) والضمير في (حوله) ، وينتهي بالجمع في "**ذهب الله بنورهم ، وتركهم في ظلمات لا يبصرون**". لو كان الأمر كما قالوا ، إذن لظلت الآية على نسق واحد هو إفراد الكل.

ثانيها : إذا كنا نقبل القول إن الاسم الموصول (الذي) يدل في بعض الاستعمالات اللغوية على الجمع ، فإننا لا نقبل هذا في لغة القرآن ؛ إذ لم يرد هذا الاسم دالاً على الجمع في القرآن ولا مرة واحدة. وليس ثمة ما يدعو إليه في هذا الموطن.

ثالثها : إذا كنا نقبل القول إن الاسم الموصول (الذي) يدل في بعض الاستعمالات اللغوية على الجمع ، فكيف يفسرون لنا مجيء الفعل (استوقد) مسندًا إلى المفرد. وكيف يفسرون لنا مجيء كلمة (حول) مضافة إلى الضمير المفرد (الهاء) ، وهو ضمير عائد على (الذي) مفردًا لا دالاً على الجمع.



رابعها: إن الحديث عن جماعة المنافقين يناسبه أن يكون الحديث عن جماعة الذين أوقدوا النار لمن استوقدها وطلب منهم أن يوقدوها.

خامسها: إن تفسيرهم يلغي أبعاداً جمالية للنص القرآني؛ لأنها لا يمكن أن تفهم بما ذهبوا إليه.

ومما يستفاد من هذا التمثيل أن المنافقين ينتقلون من الظلام إلى الظلام، ومن ضرر إلى آخر، ومن إفساد إلى إفساد. فإذا حدث خلاف هذا، فإنما هو طارئ عارض في حياتهم، طروء الإضاءة السريعة لمن يقدّر لهم ما سخرهم فيه، وما صادره منهم من راحة، حين ذهبوا يبحثون له عن وسائل يضيئون له بها الطريق، كما فعل أولئك الذين أوقدوا النار في الصحراء، فراحوا يبحثون في ظلمات الليل عما يوقدون به ناراً لذلك الذي سخرهم، فاستوقد ناراً؛ أي أنه طلب منهم إيقادها له.

ومن لطائف نظم الآية، وعظمة ورود الألفاظ فيها، أن الإضاءة كانت بالنار والعهد بالنار، أنها تحرق، والعهد بالإضاءة أنها تكون بأدواتها من قنديل أو سراج. لكنها حيلة الضعيف، وقد أحاطت به ظلمات الليل في صحراء مترامية الأطراف. فبماذا يستضيء؟ إن قلت إنها الحيرة كنت على حق، وإن قلت إنه ضعف الحيلة فما أبعدت. إنه يستضيء بالنار لا بالنور، شأنه شأن الذي يستجير من الرمضاء بالنار.

ونفسية المنافقين واضحة جلية في هذا التمثيل، فهم أولاً لا يستطيعون استبصار الأمور التي تتصل بالحق. وذلك لأنها ملفعة بظلام يلفها. ولكن من أجل أن يجعل الحجة قائمة عليهم، فإنه يترك ومضات ما تلبث أن تختفي، كما خمدت النار بعد أن أوقدت في ظلام الليل الدامس في الصحراء. وإنما عرف هذا من نظم الآية نفسها، فالآية تقول: "**فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم**". فليس ثمة تراخٍ في الظرف، ولا مطل في الزمن، وذلك كما تقول (لّما رأيتك تذكرت ما قلته لي). فليس بين رؤيتك لمن تكلمه وتذكرك لما قاله لك طويل وقت. والمنافقون لا يقفون على حق، ولا يستبصرونه، إلا في ومضات سريعة لا تلبث أن يخطفها الله منهم. ونفي البصر عن الذين أطفأ الله نارهم في



الظلام، يقابله نفي البصيرة عن المنافقين، وقد أطفأ الله بصائرهم، فهي صورة حسية مألوفة تكشف عن أثر معنوي في المنافقين.

وتكشف الآية عن بعد نفسي موغل في الاستفحال في نفوس المنافقين، ألا وهو الخوف والوحشة من الظلام. وما هذا إلا بسبب المفارقة الهائلة بين مسالكهم، وطبيعة نواميس الكون. فالظلام كائن فيهم بسبب انقطاعهم عن الله، وانقطاع نور الله عنهم. والظلام في الكون أحد نواميسه، فهم على مفارقة هائلة مع نواميس الكون. ولذلك لا بد أن يخشوها وأن يكرهوها. ومن أجل هذا كانت صلاة العشاء وصلاة الفجر أثقل على نفوس المنافقين، كما خبّرنا النبي صلى الله عليه وسلم بذلك.

صورة المنافقين هذه ومن مثلتهم الآية بهم، ممن أوقدوا النار لمن استوقدها، تقرير لوصف حواس المنافقين: "**صمٌ بكمٌ عميٌ فهم لا يرجعون**". أما أنهم صمٌ فلأنهم لم يسمعوا داعي الله. وأما أنهم بكمٌ فلأنهم لا ينطقون حقاً ولا يفهمون حقيقة. فالأبكم هو الذي لا ينطق ولا يفهم. فإذا كان يفهم مع كونه غير ناطق سمي أخرس. وأما أنهم عميٌ فلأنهم لا يبصرون حقاً، ولا يبصرون ما هم عليه من الطغيان. وأما أنهم لا يرجعون عن طغيانهم فلأنه قد استحكم فيهم، حتى لا يقدروا على الخلاص منه. وقد يكون المعنى أنهم لا يرجعون إلى ربهم تعالى. وهذا المعنى من ذاك قريب من قريب؛ لأن المحصلة واحدة؛ فإن رجوعهم عن طغيانهم رجوع إلى الله عزّ وجلّ.

التمثيل الثاني: " أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ ".

هذا تمثيل آخر لأحوال المنافقين. وفيه يتمثل الهلع والخوف من بعض الظواهر الكونية. فهي صورة كونية يتمثل أمامها ضعف الإنسان وعجزه. الصورة الكونية هذه تحيط بقوم نزل فيهم مطر غزير جارف. وهو الذي سمته الآية صيّباً، والصَّيِّب هو المطر الصَّبيب، وكان مصحوباً بالظلام والرعد والبرق والصواعق. وقد أعيا هؤلاء القوم عجزهم عن أن يلتجئوا إلى مكان؛ إذ أصبح كل مكان في نظرهم غير مأمون. فما كان



منهم إلا أن يضعوا أصابعهم في آذانهم، وكأنهم يظنون أن هذا يحميهم من الصواعق، ويمنع عنهم الموت. والصورة فيها حذف يمثل قَطْعاً فنياً؛ ليتجسّد التأمل ويتحقق التفكير. يتمثل هذا القطع في حذف الإيجاز الكائن في أول الآية، فأصل لغة الآية هكذا: أو كمثال قوم نزل فيهم صيبٌ من السماء... إلى آخره.

وإنما قلنا إن الآية فيها إيجاز حذف؛ لأن الآية هذه والتي قبلها تصوران حال المنافقين، وتشبهانهم بغيرهم. فالآية السابقة تشبه المنافقين بالمستوقد النار، على النحو الذي وضحناه. ثم تأتي هذه الآية لتشبههم بقوم نزل فيهم مطر جارف. وليس من المعقول أن تشبه الآية المنافقين بالمطر الذي يصحبه رعد وبرق وصواعق. ولتجنب فهم غير المعقول قلنا بوجود إيجاز الحذف، والدليل على ذلك أن الآية تقول بعد ذلك: " يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ "، فأصل المشبه به هو، أولئك القوم الذين يكون هذا حالهم في حال المطر، ونزول الصواعق.

وإنما ضربت الآية صفحاً عن ذكر أصل المشبه به؛ لأنها تريد أن تقدم المشهد الطبيعي هذا، والصورة الكونية هذه، لتشحن السامع بها، وتجعله يستحضر بعض خبراته في هذا المجال، أو تجعله يتصور ضعف الإنسان أمام الكون. ثم ينتقل الحديث عن القوم الذين غمرتهم الأمطار، وجرفت الأرض معها سيولاً، وصحبتها الظلمات، والبرق الذي يخطف الأبصار، والصواعق التي تحرق كل ما تأتي عليه. وبذلك يكون سبب الخوف قد تقدم على الخائف نفسه.

وقد اختلف المفسرون في دلالة (أو) في مطلع الآية؛ فقال بعضهم إنها بمعنى (الواو)، والطبري من القائلين بذلك. وردّ عليه ابن عطية، ووصف هذا القول بأنه عجمة (المحرر الوجيز، ١/ ١٨٩). يريد أن (أو) لا تكون بمعنى الواو في العربية إلا على ألسنة الأعاجم. وقد تحيّف ابن عطية الإمام الطبري حين ردّ عليه بهذه التهمة. وإن (أو) لتأتي بمعنى الواو في كلام العرب، وسأثبت ذلك إن شاء الله بعد قليل. ولا يضير الطبري أن النحاة كانوا يجهلون ذلك. فقد جاء في سورة البقرة قوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ



قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ..." فإن (أو) في مطلع الآية ٢٥٩ : أو كالذي مرّ على قرية... لا تعني إلا الواو، فيكون مجمل معنى الآيتين: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، وكالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها... إلى آخره.

فهذا دليل قاطع على أن (أو) تأتي بمعنى الواو. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن (أو) في الآية التي نحن في رياضها بمعنى التخيير. وهذا قول يحتاج إلى شيء من المراجعة. بل هو أقرب إلى أن يكون مرجوحاً؛ فإن دلالة التخيير تكون في تخيير المخاطب (بفتح الطاء) في انتقاء بعض المتعدد، كأن تقول مثلاً: اشتر هذا الثوب أو ذاك، فهو على الخيار في انتقاء أحد الثوبين. ولكن مثل هذا غير كائن في هذه الآية والتي قبلها. فمجمل المعنى في الآيتين يمكن عرضه على النحو الآتي: مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً وكمثل قومٍ في صيبٍ من السماء.

وقد ذهب فريق آخر من المفسرين إلى أن المعنى المستفاد من (أو) في هذه الآية هو التصنيف. وهذا أيضاً بحاجة إلى مراجعة. فليس المقصود من (أو) هنا أن تبين أصناف المنافقين. بل إنها تريد أن تبين نفسية المنافقين ممثلة في مواقف طبيعية مختلفة. وعلى ذلك، فالأصح أن تكون (أو) بمعنى الواو.

يسير تصوير جبن المنافقين وهلعهم في هذه الآية في اتجاهين متكاملين. فهو في الاتجاه الأول، يكمل الصورة التي عرضتها الآية السابقة عن جبن المنافقين. وهو في الاتجاه الثاني ينشئ صورة حسية حركية للخوف؛ صورة تشبه صورة من أخذ الخوف منه كل مأخذ، ولكنه لم يجد سبيلاً إلى الخلاص منه إلا أن يضع أصابعه في أذنيه. هكذا الخوف في حياة المنافقين؛ لأنه المسيطر الأول الذي ينشئ حركات القلق والاضطراب التي تجلل سلوكهم.

وقد عبرت الآية عن حرص المنافقين على الحياة بدقة بالغة؛ فقد شبهت خوفهم من الموت، وحذرهم من الوقوع فيه، بالذي يضع أصابعه في أذنيه، وهو يسمع قصف الرعود والصواعق. إنه عمل تلقائي يدافع به الإنسان لا شعورياً عن نفسه.



ويوصف هذا العمل التلقائي - وما كان من بابه - بأنه من الآليات التي يفرزها باطن الإنسان، ومنطقة ما قبل الشعور فيه، للدفاع عن النفس. وهو في حقيقته لا يساوي في حماية النفس شيئاً. لكنه عمل تلقائي وردّ فعل آلي في الإنسان عند صدور خطر من الأخطار. ويظل هذا العمل مقبولاً إلى أن يستخف الإنسان، فيصدر منه حيال كل مؤثر خارجي، ردّ فعل تلقائي، فيصبح ساعتئذ مرضاً مستحكماً. والذي شأنه كذلك يكون في حالة من الهلع مصدرها الحرص على الحياة، والحذر من الموت. وهذا ما عبرت عنه الآية في دقة بالغة. ولكنها جعلت هذه الحالة المرضية لاصقة بالمنافقين؛ بسبب خوفهم من الموت إلى درجة الحذر.

وقد انتهت الآية إلى تقرير حقيقة مهمة يغفل عنها الكفار والمنافقون، وهي أن الله عزّ وجلّ "محيط بالكافرين". والإحاطة هنا مختلفة عن الإحاطة في مثل قوله تعالى: "**وأحاط بكل شيء علماً**". فإحاطته تعالى بعلم كل شيء اتساعُه له، ومعرفته بكل أسراره ودقائقه وتفصيلاته وحركاته وسكناته؛ لأنه خالق كل شيء، وإليه مردّه. وأما إحاطته تعالى بالكافرين فبإطباقه الحصار عليهم، وأخذهم به من كل جانب، وشمولهم بالعقاب، وإيقاعه فيهم على نحو لا يجدون معه ملاذاً، ولا يتأتى لهم منه فرار.

في الآية قراءات مختلفة، فأما كلمة (ظلمات) في هذه الآية، وفي قوله تعالى: "**في ظلمات لا يبصرون**" فقد قرأت بسكون اللام، وهي قراءة الحسن البصري. وقرأت كذلك بفتح اللام، وهما لهجتان عربيتان فصيحتان. وقرأ الحسن البصري أيضاً "من الصواقع" وهي لغة تميم، وقرأ الضحاك بن مزاحم: "حذار الموت" للدلالة على الإمعان في الحذر وتكراره وموالاته.

(يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم قاموا، ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم، إن الله على كل شيء قدير)

وهذا تصوير آخر لما يكون عليه حال المنافقين من القلق والاضطراب وشدة الخوف. فالآية تشبههم بالقوم الذين ذكرتهم الآية السابقة، وهم الذين نزل بهم المطر



الجارف، والصواعق الماحقة المرسلة. وحالهم هنا استمرار لحالهم في الآية التي قبلها؛ ذلك أنهم لما اشتدت الظلمة وأحسوا بحاجة إلى النور، إذا بالبرق يحمل ذلك النور. ولكنه لما كان أسرع من لمح البصر فقد أوشكت أبصارهم أن تخطف. وقد أصابهم من شدة الهلع وَهْم، عندما أضاء البرق، فقاموا يمشون، ثم عاد التخبط، وقد تمثل في أدق تمثيل ما يكون عليه أولئك الذين يصابون بالرّعاب. وإذا دققنا النظر في أحوال المنافقين، وجدنا الخوف هو المسيّر الأول لجميع تصرفات حياتهم: الخوف من الموت، والخوف من الفقر، والخوف من الناس، والخوف من الظلام، والخوف من الطبيعة.

الفعل (يكاد) من أفعال المقاربة، وهو بمعنى (يوشك) بل هما من مجموعة واحدة، كما هو معروف. لكن بينهما فرقاً دقيقاً في الدلالة، من حيث إن (يوشك) أقرب إلى حدوث الفعل وتحققه من (يكاد). وهنا يتساءل المرء عن سرّ بدء الآية بالفعل (يكاد) بدلاً من (يوشك)، ما دام هذا الآخر أقرب إلى التحقق والحدوث. والصحيح أن الآية لا تريد إفادة الوصول إلى اللحظة التي يقع الفعل بعدها مباشرة. ولكنها تشير إلى إحساس صاحب المعاناة نفسه بالقرب من الحدث الذي هو خطف أبصارهم. والفعل (يكاد) يخدم في توصيل هذه الدلالة، أكثر من الفعل (يوشك). وقد قالوا عن الفعل (كاد) إنه ينفي الفعل مع إيجابه، ويوجبه مع نفيه، وهذا واضح من الآية نفسها: **"يكاد البرق يخطف أبصارهم"**. فإنه لم يخطفها، وإن كان قرب ذلك أمراً مدركاً. ومثل هذه الآية آية سورة النور: "يكاد زيتها يضيء" فإنه لم يضيء، وإن كان قريباً من ذلك. لكنك إن قلت: "لا يكاد زيد يحضر إلى العمل" فإنك تعني أنه يحضر إلى العمل، وإن كان حضوره قليلاً.

وخطف الأبصار مسألة في غاية الأهمية في هذا التمثيل؛ لأنه يشير إلى قرب تعطل الإحساسات عن أداء وظائفها. وهو أمر له بعدان في المنافقين والكافرين. أما البعد الأول فهو أن أبصارهم معطلة، لا من حيث إنهم لا يرون بها، بل من حيث إنهم لا يستخدمونها في ما خلقت من أجله. وأما البعد الثاني فهو أنه ذكر الأبصار وأراد البصائر، لأن الأمرين متصلان؛ فإن انبهار البصر بضوء البرق يجعل المرء يفتر - ولو إلى حين -



عن أن يتبصر حقيقة ما هو كائن فيه من خطر. وإنما قلنا إنه كائن فيه - أي في الخطر - لأن إحساسه لا يشعره بغير ذلك. هما أمران متصلان إذن: البصر والبصيرة.

وقد بلغ تصعيد الموقف ذروته في التصوير القرآني، حين جعل إضاءة البرق المؤقتة التي لا تستغرق سوى ثوينيات (تصغير ثوانٍ) باعثاً لهم على المشي والحركة. ولا يدوم المشي إلا بمقدار ما يتصل به الإبصار من ضوء البرق. فأي مشي هذا؟ إنهم صائرون إلى توقف بعد أول خطوة يخطونها. هذا إذا تمكنوا منها. وقد سمى القرآن هذا التوقف قياماً فقال: **"وإذا أظلم عليهم قاموا"**، والقيام في اللغة غير التوقف والوقوف. فالقيام يكون من نهوض الجالس. والتوقف أو الوقوف يكون بانقطاع عن التحرك. ولكن القرآن اختار الفعل (قاموا) ليشير إلى استمرار القيام تأهباً للسير عند أول بارقة تأتيهم. كأنه بذلك يشير إلى تعطيلهم عن الحركة والمشي، وإلى استنفار مشاعرهم وطاقتهم في الاستعداد للمشي، وهو استنفار يبدّد طاقتهم، ولا يأتي بنتيجة تساعدهم على السير.

جاء في الآية بعد ذلك: **"ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم"**. وليس المقصود من هذا أن الله لا يريد إذهاب سمعهم وأبصارهم، بل المقصود منه أنه لا يريد إذهاب سمعهم وأبصارهم حتى يظل إحساسهم بالعذاب، والحيرة والقلق، والاضطراب قائماً، فيستمر العذاب باستمرار وجود أدوات الإحساس به وتقديره.

حتى نوضح ذلك نقول: لو أن القوم الذين شبّه بهم المنافقون كانوا لا يبصرون ولا يسمعون، فكيف يمكن أن يحسوا بالقلق الذي أحسوا به، وهم يستعدون للسير عند مجيء البرق، ويتوقفون عن انقطاعه، فيظلون قائمين ينتظرون مجيء البرق مرة أخرى من أجل أن يستأنفوا السير؟ بل كيف يمكن أن يشعروا بدنو انخطاف أبصارهم لو لم يكونوا يبصرون؟ فإبقاء حواسهم إيذان باستمرار العذاب واقعاً من الله عليهم. ومع ذلك، فإن (لو) والفعل الذي بعدها في الآية لم يعلقا بمستحيل. وهذا يعني أن ذهاب الله بسمعهم وأبصارهم في مواطن معينة، أو عند فئة معينة من المنافقين من المحتمل والمعقول، بدليل أن



الآية قد اختتمت بقوله تعالى: "**إن الله على كل شيء قدير**"، فكأنها إشارة إلى إبقاء الاحتمالات كلها قائمة. فيبقي الله السمع والبصر عند من يشاء أن يبقيه عذاباً له وحجة عليه، ويذهب بسمع وبصر من يشاء الله أن يعاقبه بذلك في الدنيا. والذي يدل على هذا الفهم كما قلنا أمران هما: عدم تعليق إرادته في إذهاب السمع والبصر بمستحيل، والإلماع إلى ذلك ونقيضه بقوله تعالى: "**إن الله على كل شيء قدير**".

وحتى نوضح ما نقصده بتعليق الإرادة المقترنة بـ (لو) بمستحيل نذكر قوله تعالى: "**ولو أن لكل نفس ما في الأرض لافتدت به**". فاستحال الفداء لاستحالة امتلاك كل ما في الأرض. وأما تعلق (لو) بغير مستحيل فمثل قوله تعالى: "﴿**وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ**﴾" فإن الله قد يعجل الشر لبعض الناس والعياذ بالله، وبذلك لا استحالة في ذلك.

ولتقديم السمع على الأبصار في هذه الآية، هدف مغاير للهدف الذي قدّم من أجله في الآيات الأخرى التي تقدم فيها. ذلك أن أول حاسة لم يستخدمها المنافقون في الأخذ عن رسول الله هي حاسة السمع، فكأنهم بذلك قد عطلوها. وكان حقيقًا أن يذهب الله بها أولاً، إذا شاء أن يسلبهم حواسهم.

قرأ الجمهور الفعل (يخطَف) بفتح الطاء وهي لهجة قريش. وقرأ آخرون بكسر الطاء (يخطِف). والحسن البصري وغيره يقرؤونها بكسر الخاء وتشديد الطاء المكسورة، وهي لهجة عربية فصيحة ورد مثلها في قراءة عاصم: "أم من لا يَهِدّي إلا أن يُهدى". بفتح الياء وكسر الياء المشددة في (يهدي) الأولى. والأعمش يقرؤها - والحسن في رواية أخرى عنه - بكسر الثلاثة: الياء والخاء والطاء المشددة المكسورة (يخطّف).

وقرأ ابن أبي عبلة الفعل (أضاء) بالقصر، أي بإسقاط الهمزة الآخرة (أضا). وقرأ الضحاك (وإذا أُظْلِم) ببناء الفعل المجهول.



حكـم النفـاق

النفاق شرعاً ضربان: نفاق عمل، ونفاق عقيدة. أما نفاق العمل فمخالفة أفعال المسلم أقواله، كمن يأمر الناس بالبر والإحسان، ويفعل خلاف ذلك، مع كونه غير منكر ظاهراً وباطناً، لأي أمر معلوم من الدين بالضرورة. والحكم في هذا أنه مسلم عاصٍ يزجر بمخالفته بالزواجر الشرعية المختلفة. ولكن هذا الفريق ليسوا من المؤمنين، بدليل قوله تعالى: " ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ ". ولا يستشهدنّ أحد بقوله تعالى: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ " قاصداً الاستدلال بالآية على إيمان من خالفت أفعاله أقواله؛ بدعوى أن الآية لم تسلب الإيمان عمّن كان شأنهم كذلك. فكان الخطاب موجهاً إليهم بـ (يا أيها الذين آمنوا)، ولو لم يكونوا مؤمنين ما خاطبهم الله بهذه الصفة.

لو عرفنا سبب نزول آية الصف "**لِمَ تقولون ما لا تفعلون**" لزال سوء الفهم الذي يكتنف هذه المسألة. فقد قال ابن عباس رضي الله عنه: إن الآية نزلت بسبب أن جماعة قالوا لوددنا أن نعرف أحب الأعمال إلى ربنا حتى نعتني به، ففرض الله تعالى الجهاد، وكان إذ فرض قد تكرّه فريق منهم، وفرّ من فرّ يوم أحد، فعاتبهم الله بهذه الآية (المحرر الوجيز، ١٤/ ٤٢٤). فالآية إذن في قوم من المؤمنين، كانوا يتمنّون صادقين أن يتقرّبوا إلى الله. فلما فرض الجهاد استثقلوه فخالف فعلهم قولهم في مرة واحدة، فعاتبهم الله على هذه المرة. فهم بذلك مؤمنون كما هو واضح من منطوق الآية.

ولكن مخالفة الأفعال للأقوال سلوك مطرد في حياة المنافقين، حتى إنه يصح تعريف المنافق تعريفَ وصفٍ بأنه من خالفت أفعاله أقواله. فإن لم يك منكراً لمعلوم من الدين بضرورة فذاك منافق العمل. وإن كان منكراً في الباطن، فذلك منافق العقيدة. لا يصح ما قيل إنّ آية الصف نزلت في المنافقين، ولا تأويل ذلك ولا تسويغه بأنها نزلت في المنافقين الذين لم يتمرسوا في النفاق، ولم يبلغوا به إلى غايته.



أما منافق العقيدة، وهو الذي يضمر خلاف ما يظهر؛ فيضمر الكفر، ويظهر الإيمان، فلا خلاف بين المسلمين على أنه كافر ديانة. ولكنهم اختلفوا بشأن معاملته شرعاً. أما الشافعية وأبو حنيفة وابن حنبل وأهل الحديث، فقد ذهبوا إلى أنه من شهد عليه بالنفاق - وكان المنافقون في عهدهم يسمون زنادقة - ولكنه أخفى جحوده وأعلن الإيمان، وتبرأ من كل دين سوى الإسلام، فالسنة أن ذلك يمنع إراقة دمه. واحتج ابن حنبل بحديث عبيد الله بن عدي عن رجل من الأنصار، في الذي شهد عليه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنفاق فقال: أليس يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟ قالوا: بلى ولا شهادة له، قال: أليس يصلي؟ قالوا: بلى، ولا صلاة له، قال: "أولئك الذين نهاني الله عنهم".

وأما الإمام مالك فقد ذهب إلى أن المنافق الزنديق يقتل، إذا شُهد عليه بها دون استتابة، لأنه لا يظهر ما يستتاب منه.

واختلفوا كذلك في تفسير كفّ رسول الله عنهم، وعدم قتلهم مع ما أظهروه من الكفر؛ فقال المالكية: كان ذلك لمصلحة تأليف القلوب، كما أشار إلى ذلك النبي في قوله: "دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه". وقالوا أيضاً: إنما كف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين ليسنَّ لأمته أن الحاكم لا يحكم بعلمه، إذا لم يشهد على المنافقين.

وقالوا: لم يشهد على عبد الله بن أبيّ إلا زيد بن أرقم وحده، وعلى الجلاس ابن سويد إلا عمير بن سعد وحده. ولو شهد على أحد منهم رجلان بكفره ونفاقه لقتل. وقال ابن عطية المالكي: إن كفرهم ليس بصريح الكفر، وإنما يفهم من قوته الكفر (المحرر الوجيز ١/ ١٧٠ - ١٧٢). وقال: "لم تعيّن أشخاص المنافقين، ولو عيّن أحد لما جبّ كذبه شيئاً" (المحرر الوجيز ١٧٤/١). وقال الشافعية وأهل الرأي والحديث: إنما كفّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين، بسبب ما أظهروا من الإسلام بألسنتهم مع العلم بنفاقهم. واستشهد أحمد بن حنبل بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لعل الله يخرج من أصلابهم من يؤمن بالله، ويصدّق المرسلين، ويخلص العبادات لرب العالمين".



قلت : الأمر يحتاج إلى نظر في أكثر ما قال العلماء ؛ لأن الحكمة في كفّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين ، لا تؤخذ إلا من القرآن والسنة ، بحيث ينظر إلى النصوص نظرة شاملة متكاملة ، تقوّم فيها ظاهرة النفاق في المجتمع الإسلامي تقويماً دقيقاً. إني لأذهب ، إلى أن سبب الاختلاف في فهم هذه الحكمة ، هو النظر الجزئي إلى أحد النصوص ، فقد كان بمعزل عن سائرها.

أما قولهم إن كفّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم كان لمصلحة تأليف القلوب فبعيد ؛ لأن المنافقين الذين مردوا على النفاق قطعوا على أنفسهم خط الرجوع ، فما يجديهم أن يتألف الإسلام قلوبهم. والأقوال التي سردها القرآن عن المنافقين هنا ، أو في سورة التوبة ، أو غيرها هي من أقوال مردة النفاق ، وتشهد بذلك آيات القرآن. حتى العطاء لم يكن يذهب غيظ قلوبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه. والدليل على ذلك واضح من كتاب الله : " وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦ ". وكيف يتألف قلوبهم وهم مردة النفاق الذين يقول الله فيهم : " وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ هِىَ حَسْبُهُمْ ۚ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ " كيف يتألف قلوبهم وهذا شأنهم؟

وأما أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعلم أمته ويسنّ لها ، ألاّ يحكم الحاكم بعلمه دون شهادة ، فمردود هو الآخر من وجهين : أما الأول فهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بعلمه الذي أوحاه الله إليه دون شهادة سمعها ، ولا تحقيق أجراه ، بشأن مسجد الضرار ؛ فأمر الرسول بهدمه وحرقه. ولا أحد ينكر أن هذا الموقف من المواقف التي تحتاج إلى شهادة ، لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم يهدف من معاملته للمنافقين ، إلى أن يعلّم الحاكم ألاّ يحكم بغير شهادة.

وأما الوجه الثاني فهو أن القول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتلهم ؛ لأنه لم يجد شاهدين على كل قول من أقوال المنافقين فباطل لعدة أسباب :



أولها: قولهم لم يشهد على عبد الله بن أبي إلا زيد بن الأرقم وحده، مردود بأن زعيم المنافقين هذا لم ينكر ما نسب إليه، حين جاءه ابنه عبد الله رضي الله عنه يقول له: أأنت قلت: ليخرجنّ الأعز منها الأذلّ؟ والله إن رسول الله لهو الأعزّ وأنت الأذلّ. وهذا يعني أن ابن أبي سلول كان معترفاً بقوله مصراً عليه، وما تراجع عنه قط، والاعتراف سيد الأدلة كما يقولون، فلماذا شهادة الاثنين إذن؟ وما الحاجة إليها؟

ثانيها: لما قال أحد المنافقين[1] عن الزكاة: ما هي إلا أخت الجزية، أمهلوني حتى أنظر الأمر، قالها لعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم على زكاة، ولم يكونوا عاملاً واحداً؛ فشهادتهم شهادة جمع لا شهادة فرد. ثم إنه لم ينكر ما نسب إليه حين جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد أن يدفع إليه الزكاة.

ثالثها: لقد لمز أحد المنافقين الأعراب رسول الله صلى الله عليه وسلم على مسمع منه، ومن كان حاضراً من المسلمين، حين قال: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله، وفي رواية: "اعدل يا محمد" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل"؟ فهل هذا الموقف يحتاج إلى شهادة اثنين أيضاً، حتى يعاقبه رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

وأما رأي ابن عطية أن قول المنافقين لم يكن بصريح الكفر فمردود؛ لأن ما تحكيه الآيات المختلفة في أقوالهم، هي غاية الكفر الصريح، وإلا فما معنى قولهم: "إنما نحن مستهزئون" وما معنى قولهم: "أنؤمن كما آمن السفهاء". وهنا نلاحظ استنكارهم الإيمان من قولهم: "أنؤمن؟".

---

(1) يروى هذا عن ثعلبة بن حاطب. والصحيح أنه ليس ثعلبة لأن ثعلبة شهد بدراً. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حق أهل بدر: لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: افعلوا ما شئتم فقد غفرت لكم...". قال ابن هشام في السيرة ٢/ ١٤٤: معتب بن قشير وثعلبة والحرث ابنا حاطب وهم من بني أمية بن زيد من أهل بدر، وليسوا من المنافقين فيما ذكر لي من أثق به من أهل العلم، وقد أدرج المفسرون وبعض المحدثين اسمه في المنافقين دون تحرٍ عن الحقيقة ظلماً له رضي الله عنه.



وما معنى قول المنافقين عن الرسول: "هو أُذن"؟ وأي كفر أكبر صراحة من قول الأعرابي المنافق: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله؟ وأي كفر أصرح من قول ابن أبيّ: ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ؟

وأما أن القرآن لم يعيّن أشخاص المنافقين، ولو عيّن أحداً لما جبّ كذبَه شيء فمردود هو الآخر، بعدة أمور:

أولها: إذا قيل إن المقصود بعدم التعيين هو عدم ذكر أسمائهم، قلنا إن القرآن لا يذكر أسماء الأشخاص، بل يذكر صفاتهم وأفعالهم. وما ذكر أحداً من الكفار باسمه، على شدة إيذائهم لرسول الله وللمسلمين، حتى أبو لهب، فإنه لم يُذكر باسمه، بل بلقب أطلقه عليه رسول الله والمسلمون وهو: أبو لهب، فهل في عدم ذكر اسمه، عدم تعيين له؟

ثانيها: وإذا قالوا إن عدم التعيين هو عدم معرفة المسلمين لهم، قلنا إن هذا ينطبق على من سترت حاله من المنافقين. وأما مردة النفاق فمعروفون بمواقفهم العدائية، وأقوالهم الهجومية على رسول الله والإسلام والمسلمين.

ثالثها: إذا قالوا إن الجهالة بالمتهم تكف القاضي عن إصدار حكم فيه، قلنا هذا حين يكون المتهم مجهولاً غير معيّن. ولكن مردة النفاق معروفون، وهم الذين نسب إليهم القرآن الأقوال التي سمعها المسلمون منهم، أي أن القرآن لم يتهمهم ابتداء، بل اتهمهم وجرّمهم، بعد أن قالوا ما قالوا إما على ملأ، مثل ذي الخويصرة التميمي الذي لمز رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يوزع الصّدقات. وإما أنهم لم ينكروا ما قالوا، كما حدث مع عبدالله بن أبيّ. فأي تعيين بعد هذا؟ نعم إن سائر المنافقين لم يعيّنوا ولم يحدّدوا، وما على هؤلاء الخلاف.

فما السر إذن في كفّ الرسول عن المنافقين؟

إذا استقرينا آيات القرآن التي تتحدث عن المنافقين، وتفضح أكاذيبهم، وإذا استقرينا السنة المطهرة، تبين لنا عظمة الحكمة التي لجأ إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكفّ عن المنافقين. وهذه بعض جوانب هذه الحكمة:

أولاً: إن المدينة المنورة هي مركز الدولة الإسلامية الناشئة الفتيّة. وإن أيّة دولة لا يكون مركزها مستقراً، تستسلم للانهيار بعد أول زوبعة تلمّ بها. والسبب في هذا واضح، وهو أن المركز غير المستقر سينهار بعد هذه الزوبعة. فإذا انهار المركز فقل على الدولة السلام. هذا إذا كانت الدولة عريقة لا ناشئة. فما بالك إذا كانت الدولة ناشئة فتية والأعداء يحيطون بها من كل جانب؟

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حريصاً على تثبيت دعائم هذه الدولة، دون إثارة الزوابع التي يمكن أن تثور في أية لحظة. وكيف لا؟ والمدينة فيها من مردة النفاق، ومن اليهود ما يكفي لإثارة زوابع لا زوبعة واحدة. أما أن فيها من مردة النفاق فالدليل عليه قوله تعالى: " وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ " فالقوم إذن متمرسون في النفاق؛ وهؤلاء لن يردعهم رادع عن أن يتخذوا كافة الوسائل التي تضمن لهم البقاء والحياة. وهنا يأتي الإعجاز في منح هؤلاء المنافقين البقاء على قيد الحياة، من أجل إخماد فتنتهم. وهذا هو الذي حدث بالضبط.

ثانياً: ظاهرة النفاق في المدينة المنورة - على وجه التحديد - متصلة بالوجود اليهودي فيها. بل إن كثيراً من رؤوس النفاق كانوا من اليهود. ومن لم يكونوا منهم، فقد كان اليهود حريصين على استقطابهم وإغرائهم بالمال والنساء، وإثارة النعرات القبلية، وحب الزعامة فيهم. وهذا يعني في معايير السياسة أن المحرك الأكبر للنفاق في المدينة هم اليهود. والخلاص من التابع لا يعني شيئاً كثيراً، مع وجود المتبوع الذي لا يكف عن الإفساد، وإثارة القلاقل. ولو تخلص رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعض المنافقين فقتلهم، لفرّخ اليهود غيرهم. وبذلك تظل المشكلة قائمة، بل إنها قد تعود فتظهر



على نحو لا يعلمه أحد إلا الله عز وجل. وقد قضت حكمته تعالى القضاء على المحرك الأكبر لظاهرة النفاق في المدينة، وأعني بذلك اليهود. وقد تخلص المجتمع الإسلامي منهم، وحكم فيهم سعد بن معاذ بحكم الله من فوق سبع طباق، وانتهت المشكلة، ونام النفاق ما شاء الله له أن ينام.

ثالثاً: ولكن المنافقين لم يكونوا في المدينة فقط، بل كان من الأعراب منافقون أشد كفراً ونفاقاً، كما وصفهم القرآن الكريم بقوله: " ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ " وكان من تربص المنافقين الأعراب الدوائر بالمسلمين، أن يروا النار وقد ألهبها المسلمون ببعض بيوت المدينة.

وما الذي سيحدث بعد إحلال العقاب بهؤلاء المنافقين؟ كان من الممكن أن يستثير هذا العقاب الجماعي، أناساً من ضعاف الإيمان ممن يمكن أن يحسن إسلامهم. إذن، فإخماد فتنة النفاق لا يكون إلا بما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم. وبذلك أمن المسلمون شرّ هؤلاء الأعراب، وأخمد الله نفاقهم في أنفسهم، وكفى الله المؤمنين القتال.

رابعاً: أكبر ما يحبط النفاق كشف مخططاته، وفضح أسراره، لا فضح أشخاصه بأسمائهم. وهذه حكمة عظيمة تلتمس من تصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم. لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم معنياً بكشف خطط المنافقين، بل كان القرآن يوجهه إلى ذلك. والذين يعرفون نفسيات المنافقين، يعرفون أيضاً أن إحباط خططهم يعني إخماد نار فتنتهم. وأعظم الأمثلة على ذلك موقفه صلى الله عليه وسلم من مسجد الضرار. ذلك أن الله تعالى كشف له قصد المنافقين من بناء هذا المسجد، حين طلبوا منه أن يفتتحه لهم بالصلاة فيه. ولما كشف الله قصدهم لرسوله، بعث عليه الصلاة والسلام اثنين من أصحابه، فقال: انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله وحرقاه، فانطلقا



مسرعين ففعلا، وحرقاه بنار في سعف. وانتهت فتنة الضرار، وأحبط الله كيد أصحابه، دون معاقبة أحد منهم.

خامساً: لو عاقب رسول الله صلى الله عليه وسلم المنافقين، لاستغل ذلك الكفار وسائر أعداء المسلمين، هذا العقاب مادة إعلامية رائجة ضد الإسلام، وسيقولون: إن محمداً صلى الله عليه وسلم يقتل أصحابه. وهذا هو الذي وضحه النبي حين قال: "دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه". وستكون هذه الحملة الإعلامية ذات أثر سلبي على من أراد أن يدخل في دين الله؛ إذ إنه سيسائل نفسه: إن كان محمد قد قتل أصحابه، فما الذي يجعلني في أمان إن أنا دخلت في هذا الدين؟ ولماذا أدخل فيه إذن؟

سادساً: من خصائص نبي الإسلام أنه أوتي بلاغة القول والفعل. أما بلاغة القول فمعروفة ولا تحتاج إلى بيان. وأما بلاغة فعله صلى الله عليه وسلم فمنها أنه كان يأمل دائماً أن يخرج الله من أصلاب أعدائه رجالاً صالحين. هذا معروف من موقفه صلى الله عليه وسلم في الطائف. ومعروف من موقفه صلى الله عليه وسلم من المنافقين؛ فلقد قال عليه الصلاة والسلام: "لعلّ الله يخرج من أصلابهم من يؤمن بالله، ويصدّق المرسلين، ويخلص العبادات لرب العالمين". كان لرسول الله ما كان يرجوه؛ فزعيم منافقي مسجد ضرار هو أبو عامر عبد عمرو، وكان يماثل عبد الله بن عبد الله بن أبيّ في زعامة النفاق. أبو عامر هذا هو أبو حنظلة غسيل الملائكة، وعبد الله بن أبيّ هو أبو عبد الله بن عبد الله بن أبيّ الصحابي الجليل. هذا وجه من وجوه بلاغة أفعاله صلى الله عليه وسلم.

سابعاً: إن كفّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين، مع تحذير المسلمين منهم بشدّة، والتحذير من أخطارهم ومؤامراتهم يعني أن الرسول صلى الله عليه وسلم، أراد أن يشلّ حركة النفاق عن طريق بث الوعي في نفوس المسلمين، وعن طريق تربية المسلمين تربية إيمانية. وبهذا لا يبقى للنفاق أثر. إذ كيف يمكن أن يمارس المنافقون مهاراتهم ومخادعاتهم بين الناس الذين يعون كل حركة وكل قول يخالف شرع الله؟ وكيف



يمكن أن يتأتى للمنافقين أن يخدعوا المؤمنين، وحالهم كحال عمر القائل: لست بالخبّ، ولكن الخب لا يخدعني، أي لست خداعاً، ولكن الخداع لا يخدعني.

وهذا من شأنه أن يجعل نهايه النفاق على أيدي المسلمين أنفسهم، وهذا أرسخ وأبقى من قتل عدد من المنافقين، يزولون فيبقى أضعافهم. قلت: إن تربية المسلمين على منهج الإيمان، يجعل نهاية النفاق على أيدي المسلمين؛ لأن تحقيق قضية من القضايا على يد من تريد أن تعلمه إياها، يجعلها راسخة في وجدانه، وثابتة في كيانه، ويدافع عنها بكل قوة. لقد أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشل حركة النفاق من المجتمع الإسلامي فتحقق له ما أراد. ولكن عن طريق تربية أصحابه تربية ربانية إيمانية.

ثامناً: لقد كفّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحسّ أن المعركة معركتان: معركة وجود ومعركة مسيرة. أما معركة الوجود فقد مارسها رسول الله صلى الله عليه وسلم ضد الكفار في غزواته كلها، بخاصة في بدر والخندق، وفي فتح مكة. معركة الوجود هذه معركة حياة أو موت. ولذلك جاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه في الله حق جهاده.

وأما معركة المسيرة فقد مارسها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع المنافقين. وكان عليه الصلاة والسلام يرى أن المنافقين إذا كبح جماحهم، فإن أذاهم سيظل يسيراً محدوداً. وهم لذلك لا يستطيعون أن يوقفوا القافلة الإسلامية السائرة قُدماً. والدليل على ذلك أنه قد أذن للمنافقين بالتخلف في تبوك؛ فوجودهم وعدمه سيان. يقول الله عزّ وجلّ: "﴿ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾"، وقال: "فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ".

تاسعاً: العقاب حق، وهو من وسائل الحدّ من الجريمة، كما قال الله عزّ وجلّ: "وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ". والتربية السليمة من وسائل قمع الجريمة من المجتمع. وقد عمل الرسول بالوسيلتين ما وسعه الجهد، وما أحاط به علمه صلى الله



عليه وسلم. وترك للأمة أن تتصرفّ مع المنافقين في حدود الهدي الإلهي. فإن رأت الأمة أنّ قتل المنافقين لا يصرفها عن تحقيق أهداف الشرع، ولا يحدث فتناً ذات عواقب خطيرة، قتلتهم دون استتابة، وكان ذلك تطبيقاً لقوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ".

وإن رأت الأمة أن كبت المنافقين، وفضح خططهم، وكشف أهدافهم ونواياهم، وتحذير الأمة منهم يكفي لشلّ حركتهم، وإحباط مشاريعهم الهدامة، ويجنّب في الوقت نفسه الأمة، من فتن وشرور ومؤامرات داخلية وخارجية، اكتفت بذلك، وكان ذلك أيضاً تطبيقاً للآية نفسها: "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين، واغلظ عليهم"، فالآية في نظرنا جهاد ضد المنافقين والكافرين، في حال المهادنة، وفي حال إعلان الحرب. والغلظة في الآية تحتمل القسوة في إعلان الحرب، وتحتمل عدم الهوادة في كشف خططهم ونواياهم وأساليبهم حتى عند المهادنة. ولذلك فالآية في نظرنا ليست خاصة بحالة واحدة، بل إنها تتضمن الحالتين معاً. والتقدير في ذلك متروك للأمة، وإنما كفّ عنهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؛ لأنه رأى أن عدم قتلهم أولى في الحفاظ على مصالح الأمة، وكيان الدولة. ولكنه صلّى الله عليه وسلّم لم يكتف بالكفّ عنهم. بل أتبع ذلك بوعي مكثّف للأمة. وبثّ فيها السلوك القويم، والحذر الشديد من النفاق والمنافقين. وعلى الأمة أن تعي ما فعله رسول الله بدقّة. وإلا أهلكها المنافقون، وعطلوا شرع الله، واستعانوا بالكفار من اليهود والنصارى من أجل إضعاف شوكة الأمة.

عاشراً: اتّبع الرسول صلّى الله عليه وسلّم في معاملة المنافقين خطّين متوازيين. فقد كان صلّى الله عليه وسلّم حريصاً على أن يُري المنافقين أنه لا يردّ السيئة بمثلها، ولكنه كان يريهم من القوة ما يزلزل أركانهم. وعلى هذه أدلّة لا تنتهي، منها أنه توفي عبد الله بن أبيّ، فصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلّم. نعم، لقد نُهي النبي بعد ذلك عن أن يصلّي على أحد من المنافقين، أو أن يستغفر لهم. ولكن هذا النهي لم يلغ مسلك النبي في هذا



الخط، أي أن النهي كان عن الاستغفار لهم، والصلاة عليهم، والقيام على قبورهم. ولكن عدم ردّ السيئة ظل على دلالة قائمة.

ومن حكمة المسلك النبوي في هذا الخط، أنه قد لقّن المنافقين درساً في الأخلاق. وعلّم الساسة أن السياسة تكون في استيعاب الأذى والمصاعب، وأن تطويق الشر ينبغي أن يكون قبل مداهمته. هذا هو مفهوم السياسة الإسلامية، وليس هو المفهوم القائم على النفاق في التعامل، كما هو حال المفاهيم السياسية في هذه الأيام. أما الخط الثاني وهو خط القوة والبأس، فإن النبي صلّى الله عليه وسلّم علّم ما علّمه للمنافقين بطريق غير مباشرة، عندما بطش باليهود بطشة ربانية، كأنه بذلك يقول لهم: تعلّموا مما رأيتموه، واتعظوا بغيركم، قبل أن يفوت الأوان.

حادي عشر: كان النبي صلّى الله عليه وسلّم حريصاً على إحداث ما نسميه في أيامنا هذه "التغيير الاجتماعي"، بحيث يحلّ الودّ والوئام محل التدابر والبغضاء والكيد والتآمر. ومن الثابت أن التغيير الاجتماعي لا يحدث بالقمع. بل إن استقراء التاريخ يدلنا على أن القمع يؤتي نتائج عكسية، للأهداف المطلوبة. وإذا علمنا أن المنافقين لم يحملوا السلاح ليقاتلوا به المسلمين، كان هذا دليلاً على إمكان إحداث هذا التغيير؛ فالعدو الذي من شأنه أن يبطش، ولكنه إذا لم يستطع أن يفعل ذلك لجأ إلى المخادعة والمداهنة، يكون قد جرّد من قوته التي تبطش، والتي قد يستخدمها في أقرب فرصة ممكنة. ولما كان الهدف إحداث هذا التغيير، فقد ترك النبي صلّى الله عليه وسلّم المنافقين دون أن يبطش بهم، مع أنهم يستحقون ذلك أصلاً. وهكذا يكون النبي صلّى الله عليه وسلّم قد عمل على نقل هذه الفئة من طريق المجتمع الإسلامي، وتغيير موضعها، لتدور في إطار التغيير الذي يسير في طريقه المجتمع المسلم. ومما يدل على أن النبي أراد أن يسير المنافقون في دائرة تغير المجتمع الإسلامي، هو أنه صلّى الله عليه وسلّم كان يسمع لهم كما كان يسمع لغيرهم. وأخذ برأيهم في غزوة أحد، وأذن لمن شاء منهم أن يتخلّف بالتخلّف.



لهذه الأمور كلها كفّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن المنافقين، وصدق الله العظيم "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد".

الآثار النفسية والتربوية والاجتماعية للنفاق

عرضت آيات سورة البقرة للصفات المركزية في بنية شخصيات المنافقين. ومن هذه الصفات تتولّد سائر الصفات القبيحة الذميمة. والنفاق مرض نفسي قبل كل شيء، بل هو مجموعة من الأمراض النفسية. وأكثر ما يكون خطر النفاق، في تأثيره التربوي والاجتماعي. أي أنه لا يظل قابعاً في نفس صاحبه، بل يتجاوزها بالضرورة إلى الآخرين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومن هنا كانت حرب الإسلام على النفاق حرباً متعددة الجوانب، متكاملة الأطراف. فمعالجة الجانب النفسي للنفاق، تختلف عن معالجة الجانب الاجتماعي له، وإن كان الأسلوبان في التعامل والمعالجة يتكاملان. ولن نعرض هنا لكل صفات المنافقين، وإنما يعنينا منها ما عرضت له آيات سورة البقرة التي نحن في رياضها الآن.

أول ما توجّهت إليه الآيات في بيان صفات المنافقين هو الكشف عن كذبهم؛ لأن الكذب مركز الدائرة في شخصية المنافق. وليس غريباً أن يكون الأمر كذلك؛ لأن الكذاب لن يتورّع عن أن يقول ما يشاء، وأن يفعل ما يشاء. وإذا استعرضنا الآيات التي تتحدث عن المنافقين في هذه السورة، وجدنا التركيز على أم صفاتهم وأعني الكذب، فهو يتكرر في كل صفة من صفات المنافقين، وفي كل موقف من مواقفهم، فادّعاؤهم الإيمان كذب، والخداع لون من ألوان الكذب. وخداع النفس كذب على النفس. والكذب ناجم من مرض قلوبهم، ومرض قلوبهم ينمو بالكذب. والإفساد كذب، وادعاء الإصلاح كذب. والتكبّر ضرب من رؤية النفس ورؤية الآخرين رؤية كاذبة. والسفه الذي



هـم فيه كـذب، وإلحاقه بغيرهـم كـذب. والاستهزاء بالآخرين تشويه لهم ولمواقفهم؛ فهو كـذب. وتفـضيل الـضلالة على الهدى قمة الكـذب. والأوهـام الـتي يغوصـون في أوحالها كذب.

وهكـذا فإن الكـذب لا يـترك مجالاً من مجالات السوء إلا كان هو إياه، أو كان تـربته الـتي يـنمو فـيها. فالكذب يفعل هذا كله؛ ولذلك كان أول أوصاف المنافقين. وقد برّأ رسـول الله صلّى الله عليه وسلّم المؤمن مـن الكـذب حين سُئل: هل يكون المؤمن بخيلاً؟ قـال: نعـم. قـيل: وهـل يكـون جـباناً؟ قـال: نعـم. قـيل: وهـل يكـون كـذاباً؟ قـال: لا. والمقـصود مـن الحـديث الـشريف أن حـبّ المـال نـزعة في الإنسان. وقـد لا تربى هذه النزعة تـربية صـحيحة، فينـشأ عـنها الـبخل. وكـذلك حـب الـبقاء والحـرص عـلى الـذات فإنهـما نـزعتان في الإنسان. فـإذا لم يـوجّها توجـيهاً صـحيحاً نـشأ عـنهما الجـبن. وهاتـان الـنزعتان موجـودتان في كـل الـناس، وفي المؤمن فإنـه إنسان، وإنـه مـن الـناس. فـإذا لم توجّه هاتان النزعتان في المؤمن، لم تسلب منه صفة الإيمان. أما الكذب فإنه ضد طبيعة الإنسان؛ لأنه ضـدّ الفطرة؛ فهـو ضـدّ الإيمـان. ولا يجتمع الكـذب والإيمـان في شـخص واحد أبداً، فمن كذب حتى لو مازحاً فعليه أن يسارع بالتوبة، وأن يجدّد إيمانه.

والمخادعـة مـن صـفات المنافقين. وهـذه الـصفة تـستدعي وجـود طـرفين، وأمر معلـوم، وطـريقة مـشتركة في معـرفة هـذا الأمـر وتقديمـه، وطـريقة غائبة عن أحد الطرفين. وعلـى هـذا فالبعد الاجتماعي للمخادعة واضح جداً، فهو موجود بوجود الطرفين اللذين يـتعاوران الوقـوف عـلى حقـيقة أمـر مـن الأمـور، وموجـود في طـريقة الإيـصال المـشترك. وموجود في طريقة إخفاء أحد وجوه الحقيقة.

ولـيس خطـر المخادعـة كامـناً في أنهـم يخادعـون الله؛ لأن الله لا يُخـدَع؛ إذ هو عـالم بطـرائقهـم في إخفـاء الحقـائـق، وإبـراز غيرهـا. بـل الذي هو خلق كل تدبير. وإنما يأتي



الخطر الداهم من المخادعة على كيان المجتمع كله، فتصبح الحقيقة فيه أمراً مضاعاً، ويصبح كل إنسان خائفاً على نفسه من أن يكون محل خداع؛ فتنعدم الثقة، ويسود الشك، والبغضاء، والتدابر. وهذه كلها أمراض اجتماعية قاتلة. وأسوأ ما في خداع المنافقين أنهم يظنون أنهم يخدعون الله، ويمارسون الأفعال التي يرون أنها تحقق ذلك. وهي وإن كانت لا تمرّ على الله، فإنها تطاول عليه تعالى.

والمرض الذي في قلوب المنافقين ليس مرضاً مجازياً، بل هو مرض حقيقي، ذلك أنه ناجم عن تعطيل الملكات الإدراكية والوجدانية، وتوجيهها في غير ما خلقت له. وهذا هو المفهوم الحقيقي للمرض. وخطر المرض هذا يتمثّل في أنه متسارع في نموه. ولذلك قال الله عزّ وجلّ: "في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً". والذي نفهمه من الآية أن الخطوة الأولى في علاج المرض النفسي، تتمثّل في إيقاف نمو المرض. ثم يتخذ العلاج بعد ذلك منحى آخر. وكما أن من الأمراض الجسدية ما يصل إلى الآخرين بالعدوى، وكما أن منها ما يصل إليهم بالانتقال، كذلك الأمراض النفسية، أو ما سمّاه القرآن مرض القلب، فإنها تنتقل بالتأثير والتأثّر. وهذا أخطر أنواع العدوى بل هو أسوؤها.

وأما الفساد فإنه يقوّض أركان المجتمع، ويثير العداوة والبغضاء بين الناس، ويعمل على نشر الانحلال الخلقي والفاحشة، واستباحة الأموال والأنفس والأعراض. ويؤدّي إلى الاستعانة بالكفار، وبيع بلاد المسلمين وأراضيهم، والتآمر عليهم، ومنعهم من الجهاد حتى لا يستردّوا بلادهم، ويعمل على إحلال المنتفعين والوصوليين ممن لا يتقون الله في الوظائف الرفيعة، وتقليدهم المناصب العالية. ويولّد هذا الفساد وهماً في نفوس أصحابه، فيجعلهم يظنون أنفسهم مصلحين، وصدق الله العظيم " أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ ".



دعـوة إلـى عبـادة اللـه

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ".

بعـد أن فـرغت الآيـات مـن الحـديث عـن أصنـاف النـاس مـن مؤمنين، وكفار، ومنافقين، انتقلت إلى دعوة الناس إلى عبادة الله عزّ وجلّ. وهذا الانتقال مهيأ له بالحديث عن الأصناف الثلاثة، بخاصة بعد أن أفاضت الآيات في الحديث عن صفات المنافقين الذين غيّبت عنهم عبادة الله تعالى وتقواه، وحرموا منها، وحرموا هم أنفسهم منها أيضاً.

بـدأت الآية بالنداء، والنداء من الله عزّ وجلّ دعوة إلى أمر جليل. والدعوة هنا إلى عبادته تعـالى: "اعبدو ربّكم". وعندما يطلق القرآن النداء بلفظ "يا أيها الناس"، فالأمر المدعـو إليه يعني الناس جميعاً، ولا يعني فئة معينة كالمؤمنين مثلاً؛ إذ إن المؤمنين يخاطَبون في القرآن عـادة بلفـظ" "يـا أيهـا الذين آمنوا". ولا شك أن العبادة تعني الناس جميعاً. ولكن العبادة ينبغي أن تكون مسبوقة بعقيدة صحيحة، وتوحيد مطلق لرب العالمين.

فلمـاذا كانـت الدعـوة هـنا إلى العبادة التي تأتي بعد التوحيد، ولم تكن الدعوة إلى التوحيد والإيمان اللذين يسبقان العبادة؟ قلت: العبادة قسمان: عبادة اعتقاد، وعبادة عمـل. والدعـوة هنا إلى العبادة بمفهومها الشامل الذي يبدأ بالاعتقاد، وينتهي بمراقبة الله في أدقّ تفاصيل القـول والفعـل. وهـذه المـراقبة هي بـاب التقوى، ولـذلك قال في آخر الآية: "لعلكم تتقون".

هـذا، ومـن بدائـع فعـل الأمـر في القـرآن أنـه يتـضمّن شيئين هما: الأمر بالقيام بالفعـل، ونفـي ضـدّه. وعلـى ذلـك فقولـه تعالى: "اعبدوا ربّكم" يتضمن: لا تعبدوا غيره. ويجـري هـذا حتـى في الأمـر بالإباحـة كمـا في قـولـه تعـالى: "كلـوا واشـربوا"؛ فإن في هذين الفعلـين دعـوة إلى الأكل والشرب. ومع أنه أمر إباحة، فإن الكفّ عنهما محظور لأنه يؤدّي إلى الموت.



والنداء بـ (يا أيّها الناس) يكثر وروده في القرآن المكّي. وقد ورد هنا في هذه السورة، وفي سورة الحجرات "يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى" وهما مدنيتان. وإنما كان يكثر النداء بهذا التعبير في مكة؛ لأن الدعوة كانت موجّهة إلى عموم الناس كما قلنا. ولما كان تمايز الناس في المدينة بين كفر وإيمان، كثر النداء بـ (يا أيّها الذين آمنوا) للإخبار بالتكاليف الشرعية. ومع ذلك، حينما كانت الدعوة عامة إلى الناس جميعاً كان النداء بـ (يا أيّها الناس) في آيتين مدنيتين.

وقد خصّت المعبود تعالى بصفة من صفاته، وهي كونه خالقاً: "الذي خلقكم"، وقد قالوا في تفسيرها إن العرب كانت تؤمن بأن الله تعالى هو الخالق، فذكر ذلك حجة عليهم. ولا بأس في ما ذهبوا إليه، ولكن الأمر أعمق من مجرّد إقامة الحجّة عليهم. إنه يتضمّن أموراً أخرى منها: أن الآية تنشئ قضية من القضايا الكبرى، وهي أن الخالق هو الأجدر بالعبادة. بل إن عبادة غيره تعالى تعني مخالفة أبسط قضايا المنطق. ومنها أيضاً أنها تطلب منهم ما هو موافق لاعتقادهم الصحيح بأن الله هو خالقهم. وهذا في ذاته مبدأ عظيم من مبادئ التعلّم الصحيح، وهو مبدأ يقضي أن تبدأ مع المتعلّم بأبسط الحقائق التي يعرفها لتبني عليها حقائق أخرى. والإنسان إنما يتعلم أشياء جديدة ببنائها على معلومات قديمة. ومنها أيضاً: الإشارة إلى أنّ مسألة الخلق تشعر الإنسان بضعفه أمام الذي خلقه، وحاجته إليه. وإشعارهم بهذا الضعف هو الذي جعل الإشارة إلى صفة الخلق، ترد في هذا الموطن الذي ذكر فيه طلب العبادة. ومنها أيضاً أن الإشارة إلى كون الله هو الذي خلقهم تعني نفي هذه الصفة عن سواه. فكيف يُعْبَدُ الذي يُخْلَق، ولا يُعْبَدُ الذي يَخْلُق، كما في آية أخرى: "أفمن يخلق كمن لا يخلق؟".

وأما قوله تعالى: "الذين من قبلكم" فتتضمن الإشارة إلى ما يأتي:

أولاً: تشير الآية إلى تواصل الأجيال: "خلقكم والذين من قبلكم"، والخلق يفقد قيمته في إعمار الأرض، إذا لم يكن تواصل بين الأجيال. والإسلام حريص على أن تكون حلقات السلسلة متصلة بين القديم والحديث، بين التراث والحداثة، حتى في ذكر عملية الخلق.



ثانياً: في الآية دعوة إلى التوقف عند الخلق والتأمل فيه، سواء أكان ذلك في خلقنا أم في خلق الذين من قبلنا. وكأنها تشير إلى وحدة الخلق في الإنسان قديماً وحديثاً، لكون الخالق لهذا الإنسان واحداً وهو الله تعالى. فوحدة الخلق تشير إلى وحدانية الخالق تعالى. وقد اتّسق نظم الآية مع الهدف الذي يرمي هذا الجزء منها وهو: "خلقكم والذين من قبلكم"؛ فقد عطف الاسم الموصول (الذين) على ضمير جماعة المخاطبين (بفتح الطاء)؛ فأصبح العطف فيها عطف جماعة على جماعة؛ أي عطف (الذين) على ضمير الجماعة المخاطَبين. وأصبح الاسم الموصول وصلته جزءاً من جملة واحدة هي: "خلقكم والذين من قبلكم". وهذا التركيب إلى الدلالة على وصل الخلق أقرب. فإن هذا المعنى لا يتأتى لو أنه عطف جملة على جملة فقال: خلقكم وخلق الذين من قبلكم، كما لا يتأتى المعنى الذي تريده من: جاء زيد وعمرو إذا قلت: جاء زيد وجاء عمرو.

وأما قوله تعالى: "لعلكم تتقون" ففيه الترجّي المستفاد من الأداة الدالّة عليه: (لعلكم). وقد ذهب المفسّرون إلى أن الترجّي إلى التحقق في كل المواطن التي جاء فيها في القرآن الكريم أقرب؛ لاستحالة صدوره من الله عزّ وجلّ. وذهب أهل اللغة إلى أن (لعل) هنا هي على ما تدلّ عليه من الترجّي، لكن مع كونها في حيّز البشر، فيكون المعنى بذلك: إذا تأملتم حالكم مع عبادة ربّكم رجوتم لأنفسكم التقوى".

وإنما ذهب المفسّرون واللغويون إلى ما ذهبوا إليه؛ لأن الرجاء إنما يكون ممن هو بحاجة إلى من يرجوه، قلت: والرجاء من الله ودّ، والودّ لا يكون إلا بحقّه؛ فإذا عملت بمقتضاه تحصّلت عليه، وإلا فلا. وهكذا الشأن في "لعل" حيث نسبت إلى مقام الله عزّ وجلّ في القرآن الكريم، كأنه قال: من ودّي أن تتقوا. فإن عبدوه حقّ عبادته كانوا من المتقين. وإن لم يعبدوه لم يكونوا كذلك. فالترجّي قد يتحقق، إذا عمل الناس بمقتضاه، وكذلك إذا تصوّرناه ودّاً يجري من الله عزّ وجلّ لعباده. وهذا كله يحتاج إلى إرجاع النظر، فإن (لعل) تعني هنا: (لكي)، أو (من أجل).



(الذي جعل لكم الأرض فراشاً، والسماء بناءً)

هذه الآية والتي قبلها لا تنفصل إحداهما عن الأخرى. بل هما في مجال واحد. فالآية السابقة تتحدّث عن الخلق، أي عن الحياة. وتتحدّث هذه الآية عن صلاحية كوكب الأرض للحياة واستمرار هذه الصلاحية. وهو الذي لم يفطن إليه معظم المفسّرين. تقول الآية: "جعل لكم الأرض فراشاً". وظنّ القوم أن المقصود من ذلك مجرد تشبيه الأرض بالفراش. ولم ينظر معظمهم إلى المقصود من هذا التشبيه، إلا الزمخشري الذي يقول: "إن قلت: هل في قوله تعالى: "الذي جعل لكم الأرض فراشاً" دليل على أن الأرض مسطّحة وليست كروية؟ قلت: ليس فيه إلا أن الناس يفترشونها، سواء كانت على شكل السطح، أو على شكل الكرة، فالافتراش غير مستنكر، ولا مدفوع، لعظم حجمها، واتساع جرمها، وتباعد أطرافها" (الكشاف ١/ ٢٣٤). والمراد أن كروية الشكل لا تمنع أن تكون فراشاً لبني آدم؛ لأن ذلك باعتبار مجموعها، وهي في حدّ ذاتها واسعة الأطراف، وبعيدة الأكناف حتى كأنها مسطّحة.

ويبدو من طريقة عرض الزمخشري لمسألة كروية الأرض، أنها كانت معروفة في زمانه، بدليل ما صرّح به الزمخشري من ألفاظ دالّة على ذلك. وهناك مراجع أخرى تثبت أن الفكرة كانت مألوفة لدى المسلمين، حتى إن صاحب الفتوحات يقول في مقدّمة فتوحاته (وجعل الأرض دائرة الطول والعرض). وهذا يعني أن الغربيين قد أخذوا هذه الفكرة عن العرب، وأن كوبرنيكس الذي قال بكروية الأرض كان قد أخذ هذه الفكرة عن العرب.

نحن لا نريد أن نفسّر القرآن بالنظريات العلمية. ولكننا سننظر في أمرين، أولهما أننا سنذكر ما يدلّ عليه منطوق الآية دون زيادة أو نقص. وثانيهما وهو الأهمّ، أننا سنركّز على الهدف الذي ترمي إليه الآية. وستساعدنا معلوماتنا التي اكتشفها العلم المعاصر على الوصول إلى هدف الآية، دون أن تكون المطابقة بين القرآن والعلم المعاصر هدفاً نسعى إليه. ولما كان الأمر كذلك، فنحن لا نقبل القول إن الهدف الذي ترمي إليه آية سورة البقرة، هو مجرد تشبيه الأرض بالفراش.



تقول الآية: "الذي جعل لكم الأرض فراشاً" باختيار الفعل (جعل)، لا الفعل (خلق) للتعبير عن قدرة الله، مع أنه تعالى هو خالق الأرض، بالإضافة إلى أن خلق الأرض أعظم من خلق الإنسان نفسه. وكان من المتوقع أن يكون الحديث بصيغة (خلق الأرض) لا (جعل لكم الأرض)، ولكن ذلك لم يكن. وما ذلك إلا لأن هذه الآية تهدف إلى توجيه الأنظار إلى جعل الأرض صالحة للحياة. فالجملة "جعل لكم الأرض فراشاً" تعني أنه جعلها دون غيرها من الكواكب والأجرام صالحة للحياة، كصلاح الفراش للجلوس والراحة والاسترخاء. فقد خلقها أولاً، وجعلها مميزة باحتضان الحياة ثانياً. فالأرض فراش؛ من حيث إن الفراش يحمل من يجلس عليه. وهي فراش لأن ما نسميه جاذبية الأرض تشدّهم إليها، كما يشدّ الفراش من يأوي إليه. وهي فراش لأن الناس لا يتناثرون من فوقها، كما لا يتناثرون من فوق الفراش. وهي فراش لأنها - من حيث كونها كروية - ممهّدة للحياة عليها.

وما قالت الآية الكريمة "جعل لكم الأرض فراشاً" إلا من أجل العناية بالأرض، مثلما يعتني الإنسان بفراشه، ويحافظ عليه وعلى نظافته، حتى يبقى صالحاً للاستخدام، مُهيأ للإفادة منه. وما جعلت الآية الكريمة الأرض فراشاً إلا من أجل أن يشعر الناس جميعاً بأن الأرض مأوى لهم، يملكونه ويحرصون عليه جميعاً، ويتعاهدون على ذلك. وبذلك تكون هذه الآية الكريمة أول معلم من معالم الحفاظ على البيئة وسلامتها في حياة الإنسان. وعلى المسلمين وأولي الأمر منهم، أن يشتقوا منها التشريع الذي يجعل الحفاظ على نظافة هذا الفراش وسلامته، لكي يظل صالحاً للحياة، نظيفاً من ملوثاته التي أحدثتها يد الإنسان.

وإنما نقول إن المسلمين مكلّفون بالحفاظ على الأرض، ومكلّفون بإصدار التشريعات التي تهيئ ذلك؛ لأن صيغة الآية "جعل لكم الأرض فراشاً" تدلّ على الامتنان بالنعمة. والمسلم مكلّف أن يحافظ على نعم الله من الزوال، وآية ذلك ودليل عليه، أن الله إذا امتنّ علينا بنعمة، جعل دوامها وبقاءها بالحفاظ عليها، قال سبحانه مخبراً عن القرية



التي كفرت بنعم الله : " فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ " (النحل١١٢)، وجعل تشويه صورة النعمة إفساداً لها ؛ ألا ترى أنه لما ذكر صورة خلق الإنسان قال : " وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ " (غافر ٦٤)، وجعل أي إفساد في صورة الخلق هذه تشويهاً لخلق الله عزّ وجلّ. وكذلك يكون إفساد الكوكب الذي نعيش عليه تشويهاً له، يعاقب عليه فاعله، ولو كان أمة من الناس.

وجاء في الآية بعد ذلك "والسماء بناء" قلت: ليس الهدف من هذا التعبير مجرّد تشبيه بين السماء والبناء. فالأمر أعمق من ذلك، فلو لم تكن السماء بناء، ما كانت الأرض صالحة للحياة، فالبناء ما أحاط بموقع في الأرض من خمس جهات هي الجهات الأربع، والجهة العليا، والهدف من تشبيه السماء بالبناء أن السماء محيطة بالأرض، إحاطة البناء بالأرض التي يقع عليها. ماذا تسمّى هذه الإحاطة؟ القرآن سمّاها بناءً، والعلم المعاصر يسميها طبقات الجو، والتسمية العلمية المعاصرة قاصرة ؛ لأنها تجعلها مجرّد طبقات، مع أنها محيطة بالأرض إحاطة السوار بالمعصم. والتسمية القرآنية أدقّ ؛ لأنها تشير إلى صلاحية الأرض للحياة، ولذلك جعلتها (بناء) لا طبقة. وهي بناء بكل دلالات الكلمة. إذ إن أبعاد طبقات الجو عن الأرض هو الذي يجعل هذه الأرض صالحة للحياة، كما يكون البيت صالحاً للسكن. ولكن الآية لم تجعل السماء بيتاً ؛ بل جعلتها بناءً لأن البيت يسكن فيه، وليست كذلك السماء بالنسبة للإنسان، فهي إذن بناءٌ، لا بيت.

ثم جاء التعبير عن صلاحية الأرض للحياة بتعبير آخر هو "وأنزل من السماء ماءً". وأوّل ما ينبغي أن نشير إليه هنا، هو أن السماء في هذا التركيب غير السماء في التركيب الذي سبقه مباشرة. انظر إلى التركيبين مرّة أخرى: "والسماء بناء، وأنزل من السماء ماء" فلو كانت السماء واحدة في التركيبين ما تكرّر لفظ السماء، ولما قال في التركيب الثاني : (وأنزل من السماء ماء). فالسماء البناء، غير السماء التي ينزل منها المطر. أما السماء البناء فالطبقات المحيطة بالأرض، وأما السماء التي ينزل منها المطر فهي الطبقة



المباشرة لسطح الأرض. لقد كررت الآية كلمة (السماء) باللفظ، ولكنها جعلت كل واحدة من الكلمتين دالة على معنى غير المعنى الذي تدلّ عليه الأخرى؛ فواحدة منهما تدل على طبقات الجو التي تدرأ عن الأرض كل ما يمكن أن يفسد الحياة على سطحها، والأخرى تدل على الطبقة الأولى من طبقات الجو التي تعلونا مباشرة، ومنها ينزل المطر. وقد أشار القرآن الكريم في آية سورة الحج إلى الطبقات التي تحفظ الأرض من كل الأخطار التي يمكن أن تداهمها من الفلك العلوي، فقال سبحانه: "وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ". ولك - بل عليك - أن تقف عند قوله سبحانه: "ويمسك السماء أن تقع على الأرض"؛ فهي إشارة واضحة إلى ما نعرف أنه طبقات الجو الواقية من أشعة الشمس، ومن أنواع الإشعاعات الضارة، ومن الشهب والأجسام التي تحترق عند مداهمتها طبقات الجو العليا. ولك - بل عليك - أن تتأمّل قوله سبحانه: "إلا بإذنه" باعتبار أن بعض الإشعاعات التي تصل إلى سطح الأرض ضرورية، ومفيدة للحياة. فوقوع هذه الإشعاعات على سطح الأرض، مما يأذن الله به لاستمرار الحياة، أو لإيقاع العقاب على من يخرقون قوانين الكون؛ فهذا كلّه مما يندرج تحت قوله سبحانه (إلا بإذنه).

(وأنزل من السماء ماءً، فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون).

أما أنه عزّ وجلّ أنزل من السماء ماءً، فهذا لا يعني أن الماء نفسه موجود في السماء. ولكن مكوّنات الماء موجودة ثمّة، وتآلف هذه المكونات يصيّرها ماء ينزل. ويؤيّد الفهم بأن الماء نفسه ليس موجوداً في السماء، أن الآية تذكر السماء باعتبارها مكاناً ينزل منه المطر، لا مكاناً لوجوده فيها.

ومسألة نزول المطر من السماء، صورة من صور المعادلة الكونية الرائعة التي تتمثّل فيها التوازنات البيئية المختلفة؛ فثمة حاجة إلى الماء الذي تغتسل به البيئة من أدرانها.



وهذه حاجة لا تشبعها إلا مياه الأمطار. وثمّة حاجة إلى أن يعود إلى الأرض المستوى الكافي من مخزونها من المياه الجوفية. وهذه حاجة لا تشبعها إلا مياه الأمطار. وثمّة حاجة إلى أن تتخلّص طبقات الجو مما أشبعت به من مكونات الماء. وهذه حاجة لا تقوم بها ولا تؤديها إلا مياه الأمطار. وحاجة أخرى إلى التوازن المناخي الذي يتراوح بين الجفاف والرطوبة. وهذه تتحقق عن طريق نزول الأمطار. وثمة حاجة إلى إصلاح الأرض الجرز، تؤديها الأمطار دون خسارة ولا كلفة ولا جهد بشري.

ومن هنا نعلم لماذا ركّز القرآن الكريم بشكل منقطع النظير، على نعمة إنزال المطر من السماء، لو كان الناس يعرفون هذه النعمة ويقدّرونها حق قدرها.

ثم انظر في النعمة التي تكون مصدراً للنعم، انظر في قوله عزّ وجلّ: "فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم"؛ أي أن نعمة الماء حققت للإنسان وللحياة حاجات متعددة؛ أصبحت هي نفسها مصدراً لنعم أخرى. وقد ضربت الآية صفحاً عن تلك النعم التي تتحقق بنزول الأمطار، وذكرت نعمة واحدة فقط، هي إخراج الثمرات، باعتبارها رزقاً هيّأه الله لخلقه. هذه الثمرات رزق للزارع، وهي رزق للبائع والمشتري، وهي رزق للآكل. لكن الثمرات التي يخرجها الله لعباده من الأرض هي أيضاً رزق، باعتبار صحة الإنسان والحيوان؛ فمنها الغذاء والدواء. وقد جاء الرزق في الآية نكرة إشارة إلى كثرته وشيوعه، وتنوّع اعتباراته. غير أن المقابلة بين الثمرات والرزق في هذه الآية تقفنا على أمر آخر؛ فالثمرات بالجمع، والرزق بالإفراد: "من الثمرات رزقاً لكم"؛ ليشير إلى أن الرزق وإن كان أقل من الثمرات ستظل أبوابه مفتوحة وكثيرة، لكثرة الثمرات وديمومتها. فكثرة الرزق إذن مستوحاة من اقتران ذكر الرزق بالثمرات باعتبارها مصدراً له. ولكن هذا لا يمنع من تصوّر الفرق بين كثرة الثمرات التي جاءت بالجمع، والرزق الذي جاء مفرداً للإيحاء بأن الخير المتمثّل في الثمرات، يظلّ أكثر من الرزق المتمثّل في الاستهلاك.



(فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون)

الندّ هو الشبيه والمكافئ والمماثل. والله عزّ وجلّ لا شبيه له ولا مكافئ. هذه هي الحقيقة الكبرى التي يجب أن يعرفها كل إنسان، والاجتراء على هذه الحقيقة أكبر ما يمكن أن يجترحه الإنسان من خطيئة، لأن الذنب يقدّر بقدر الحقيقة التي يخالفها ويتنكب طريقها. فما بالك إذا فعل الإنسان ذلك، وهو يعلم أن الله تعالى لا ندّ له ولا شبيه؟ لا جرم أن الذنب أعظم، والجرم أكبر.

تحدّي أهل الريب

"وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾".

يجعل العلماء والمفسّرون هاتين الآيتين من آيات التحدّي. وقد جرى العلماء على خطأ شائع في فهم هذه الآيات. وحتى أبيّن حقيقة ذلك سأذكر آيات التحدّي، بحسب تاريخ نزولها:

١ - "أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ﴿٣٤﴾" (الطور ٣٣ - ٣٤).

٢ - "قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾" (الإسراء ٨٨).

٣ - "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾" (يونس ٣٨).



٤ - " أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ " (هود ١٣).

٥ - " وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ " (البقرة ٢٣).

هذا هو الترتيب التاريخي الصحيح الذي نزلت آيات التحدّي في إطاره. وهذا يعني - بادي الرأي - أنه لا صحّة للفكرة الشائعة أن التحدّي كان تنازلياً، بمعنى أن الله تحدّى العرب بأن يأتوا بمثل القرآن كله، فلما لم يستطيعوا أنزل التحدّي إلى ما هو دون ذلك؛ وهو عشر سور. فلما لم يستطيعوه تحدّاهم بأن يأتوا بسورة من مثله، فلما لم يقدروا على ذلك قرّر عجز الإنس والجنّ عن أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

الاستقراء الصحيح لترتيب النزول يدلّ على ما يأتي:

أولاً: تحدّاهم الله عزّ وجلّ في سورة الطور بأن يأتوا بحديث مثله، والمثلية هنا لا تعني المقدار، بل تعني المشابهة في الإعجاز، وعظمة الأسلوب، ورفعة البلاغة. والدليل على ذلك أن سورة الطور نفسها من أوائل سور العهد المكّي نزولاً، ولم يكن قد نزل من القرآن الكريم إلا أقلّه، فكيف لنا أن نتصوّر أنه تحدّاهم بأن يأتوا بمثله كلّه، ولم ينزل إلا بعضه أو أقلّه؟

ثانياً: لقد قرّر الله عزّ وجلّ في **سورة الإسراء** عجز الإنس والجنّ، عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن ابتداءً؛ أي قبل أن يتحدّاهم بأن يأتوا بسورة أو بعشر سور.

ثالثاً: لقد تحدّاهم الله بأن يأتوا بسورة من مثله، وكان ذلك في سورة يونس، فلما لم يستطيعوه تحدّاهم بعشر سور؛ أي أن ذلك تمّ على نقيض ما يتناقله العلماء وسائر الناس في هذه المسألة.



رابعاً: إن الانتقال بالتحدّي من السورة إلى عشر سور له هدف عظيم؛ وهو أن الله أراد أن يبكّت عقولهم؛ لأن الذي لا يستطيع أن يأتي بسورة من مثله، لا يستطيع أن يأتي بعشر سور، ولكنه أراد أن يقرّعهم، وينشر السخرية منهم لعنادهم ومكابرتهم.

خامساً: ليس في القرآن كلّه ما يثبت أن الله عزّ وجلّ تحدّى العرب بأن يأتوا بمثل القرآن كلّه؛ فهي إما سورة وإما عشر سور، وإما مثلية غير محدّدة ولا كاملة، وهي مثلية سورة الطور.

وعند استعراض أسلوب الخطاب في آيات التحدّي نجد ما يأتي:

أولاً: يسير خطاب التحدّي في العهد المكّي على نسقين، يتمثّل أحدهما في البدء باستنكار مزاعم المشركين: "أم يقولون تقوله" و "أم يقولون افتراه"، ويظهر ثانيهما في إعلان عجز الخلق من الإنس والجنّ عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن. وهذا ظاهر في آية الإسراء: "قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ".

أما ادّعاء المشركين بالتقوّل والافتراء، فكان من المتوقّع أن يطالبهم القرآن بإثبات التقوّل والافتراء بدليل قطعي. هذا ما يتوقّعه القارئ لأول وهلة. لكنه لو طالبهم بذلك لتحوّل الأمر إلى مسألة جدلية من قِبل الكفار، والله عزّ وجلّ لا يريد ذلك، وإن كان الكافرون هم الذين سيُغلبون. أراد الله عزّ وجلّ جعل الأمر حاسماً من البداية، فطالبهم بأن يأتوا بمثل هذا القرآن. وهم بذلك أمام أحد أمرين، فإما أن يأتوا بمثله، وهذا ما لا سبيل إليه. وإما أن تقطع ألسنتهم وتكفّ عن اتهام الكتاب العزيز، دون أن يتحوّل الأمر إلى مسألة جدلية، وهذا هو الذي حدث بالضبط. وبذلك لم يحظ المشركون بأن يسوّقوا أفكارهم في ادّعاء التقوّل والافتراء؛ لأنه سدّ عليهم باب الدخول في جدلٍ، يحظون فيه بأن يكونوا طرفاً مجادلاً، حتى وإن كانت أوراق هذا الطرف مكشوفة، وألاعيبه واضحة.

ثانياً: يسير خطاب التحدّي في العهد المدني على نسق آخر؛ فهو لا يعالج ادعاء المشركين بالتقوّل، وإنما يعالج ما يبدو أنه كان يساور قلوب بعض ضعاف الإيمان. والريب



مسألة قلبية وأمرها غير مستقر، بمعنى أنها تأتي أحياناً وتزول أحياناً أخرى. والشك والريب أمران يعتريان ضعاف الإيمان، ممن دخلوا في الإسلام وعهدهم به حديث، أو الذين لم يعرفوا عظمة القرآن، لكنهم لم يجعلوه وراءهم ظهرياً. هؤلاء يحتاجون إلى علاج، وقد عالجهم القرآن بأن جعل الخطاب لهم مباشراً: "وإن كنتم في ريب..."في حين أن الخطاب في الآيات المكية كان موجّهاً إلى النبي، وكان المشركون في حكم ضمير الغيبة: "أم يقولون....".

مباشرة الخطاب من الله عزّ وجلّ إلى ضعاف الإيمان، تجعلهم يراجعون حساباتهم؛ لأنها تشعرهم بأن الله مطّلع على ريبهم. وكذلك فهم إلى سدّ باب الريب أقرب، وهذا هو الواضح في آية سورة البقرة.

ولكن القرآن طالب أهل الريب بما طالب به المشركين؛ لأن الريب إذا لم تسدّ أبوابه بالعلم اليقيني قاد صاحبه إلى الكفر. طالب الله المشركين بأمرين:

أولهما: أن يأتوا بمثل القرآن إن استطاعوا. وثانيهما أن يجعلوا باب التعاون فيما بينهم سبيلاً إلى إثبات ادّعاءاتهم،

"فأتوا بسورة مثله، وادعوا من استطعتم من دون الله"

"فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله"

وطالب الله أهل الريب بهذين الأمرين فقال: **"فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله"**.

ولم يقف الأمر عند مطالبة أهل الريب بما طالب به أهل الكفر، فقد تحدّى صدق هؤلاء جميعاً بعبارة تطفح بالتحدّي: "إن كنتم صادقين".

وتحدّي الصدق هو العلامة الفارقة بين العلم والجهل، وبين الحق والباطل، وبين الخبر الصادق والخبر الكاذب، وبين الخطأ والصواب. وحتى أوضّح هذه المسألة أقول إن العلم لا يكون علماً حتى تتحدّاه بالأسئلة، ويتحدّاك بالإجابة الصحيحة الصادقة. والحقّ لا يكون حقاً حتى يتحدّى الباطل فيدمغه ويدفعه.



لقد كان تحدّي الصدق لأكاذيب المشركين سبيل القرآن، ومعلماً بارزاً من معالم دعوته. لكن ينبغي أن نشير إلى أن المجتمع العربي كان يقدّس الصدق، ويعدّ الكذب مثلبة كبرى في الرجل. ومن هنا ركّز القرآن على استثارة مكامن الاعتزاز بالصدق في شخصية الإنسان، فتكرّر ذلك في القرآن الكريم، وتكرّر ذلك في آيات التحدّي. وربما كان اعتزاز العرب بالصدق أهمّ سبب من أسباب إيمانهم بالإسلام وفدائهم له بأرواحهم، ولذلك قال لهم: **"إن كنتم صادقين"**.

غير أن الآية الكريمة: **"فإن لم تفعلوا - ولن تفعلوا - فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدّت للكافرين"** تخاطب أهل الريب بما لم تخاطب به آيات التحدّي المكية مشركي مكة.

والآية تخاطبهم بمنطقين أحدهما: بيان ضعف منطق الاحتمال الضعيف الواهن الذي يثيره الشك، والذي لا يجوز أن يبنى عليه أمر مصيري حاسم كالإيمان أو الكفر. والآخر منطق اليقين الذي لا بدّ أن يبنى عليه الإيمان، وهو منطق يثبت ببطلان الشك. تقول الآية: "فإن لم تفعلوا" وهي تعني إذا لم تنجحوا في محاولاتكم مهما تقوّيتم بغيركم. وإنما قالت لهم الآية "لم تفعلوا" ولم تقل: لم تفلحوا؛ لأنهم كانوا عند عدم إثبات شكّهم، بفعل يفعلونه لإثبات ذلك الشك، كمن لم يفعل شيئاً. وتتضمن العبارة على قصرها معاني أخرى منها: الإشارة إلى الباعث الذي دفعهم إلى الفعل وهو الريب. فسقط الباعث، بسقوط الفعل الذي يمكن أن يثبته. وهو منطق عجيب يستخدمه القرآن الكريم في إبطال الباطل. وتظل الآية الكريمة حتى آخرها تعمل على جذب نوازع الإيمان لدى هذه الفئة من ضعاف الإيمان. فالآية تخبرهم سلفاً بما يثبت عجزهم، ويعرّفهم بقصورهم: "ولن تفعلوا". وهذا الإخبار من شأنه أن يسدّ باب القلق عند هؤلاء المستريبين. فهدوء الخطاب "ولن تفعلوا" يدلّ على أن هذه الآية تخاطب نوازع الإيمان فيهم، تلك النوازع النابعة من معرفة الإنسان بعجزه وقصوره وضعفه.

وفي خطاب القرآن لهذه الفئة، ما يدلّ على أن جذب نوازع الإيمان باب قويم من أبواب التعامل معها؛ فكما أن المنطق يسلم إلى الإيمان، كذلك الترهيب يسلم إلى



الإيمان، وبخاصة مع فئة هذا سَمْتُها: **"فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعدّت للكافرين"**. فقد لجأت الآية إلى مخاطبتهم لتستثير فيهم نوازع الخوف من النار، والخوف من النار عند من كان فيه بصيص من الإيمان قد يردّه إلى ربّه عزّ وجلّ. جاء الخطاب مباشراً لهم: "فاتقوا النار". والعهد بالقرآن أنه لا يخاطب من تأصّل فيهم الريب وتحكم، خطاباً مباشراً بأن يتقوا النار. وخطابه المباشر لهذه الفئة دليل على أنه يستثير فيهم نوازع الخير والإيمان. وما دام الشك والريب على قلق غير مستقر، فالتخويف يؤدّي إلى قرار يصلح به صاحبه.

ولا شك أن صورة العذاب على النحو الذي ذكرته هذه الآية، يزلزل كيان الإنسان العاقل، ويردّه إلى صوابه. فالكفار لا يعذّبون في النار فقط، ولكنهم بعض وقودها، وجزء من سعيرها. وهذا أمعن في التنكيل والتقريع. تستعر بهم النار وتتوقّد، مثلما تتوقّد بالحجارة: "وقودها الناس والحجارة". فانظر كيف جمعت الآية الكريمة بين من يفترض فيهم أنهم يعقلون وهم الناس، والحجارة التي لا تعقل ولا تفكّر.

في هذه الصورة من العذاب الذي ورد في آية التحدّي، إشارة واضحة إلى أن السبب الذي قاد إلى هذا العذاب يجعل الناس والحجارة سواء بسواء؛ فهم في الآخرة وقود للنار والحجارة. وهم في الدنيا مثل الحجارة لا يعقلون ولا يحسّون. حقاً إن الآية تتحدّث عن عقاب الكافرين يوم القيامة: "فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة". ولكنها تحمل إيحاء عظيماً بأن هؤلاء الناس في الدنيا كالحجارة فيها، وإلا لما كان هؤلاء يستوون والحجارة في كونهم وقوداً للنار في الآخرة.

(أعدت لكافرين)

يدلّ الفعل (أُعدّت) على أن النار مهيأة بعناية؛ والإعداد بهذه العناية لمناسبة إجرام أهلها؛ فما كان كفرهم إلا إمعاناً في العناد، والنار مُعدّة لهم إمعاناً في عقابهم. فإعداد النار يقابل الإعداد الذي يتمّ به الكفر. والإمعان في العقاب يقابل الإمعان في الكفر. واختيارهم الكفر يقابله إعداد النار لهم، وتهيئتها من أجلهم.



بشّر الذين آمنوا

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥﴾﴾

تتحدّث الآية الكريمة عن وجوه من الخير والجزاء خصّ الله بها أهل الإيمان، وطلب الله تعالى من نبيّه عليه الصلاة والسلام أن يبلغها لهم. فقد طلب الله من رسوله أن يبشّر المؤمنين بأن لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار. أما البشارة فهي الإظهار والإعلام مطلقاً، يكون في الخير كما يكون في الشر. هذا في أصل الوضع. وعلى هذا الأصل الذي يتضمن مطلق الإظهار والإعلام جاء قوله تعالى: "وبشّرهم بعذاب أليم"؛ فإنه في هذه الآية للإعلام والإخبار بالعذاب. ولكن الاستعمال اللغوي كاد يقصر البشارة على الإظهار والإعلام بالخير. ومن أجل ذلك ظنّ أهل التفسير أن البشارة تكون في الخير فقط، وأن التبشير بالعذاب الأليم جاء من أجل السخرية بالكافرين وتقريعهم.

يدلّ الفعل (بَشّر) في أصل الوضع على ما يدل عليه الفعل (أظهر). ولذلك سمّي الإنسان بشراً لأن معاشه على ظهر الأرض؛ فهو عليها ظاهر. وسُميت بشرة الإنسان (بشرة) لأنها أظهر ظاهره وأوله. ومن هنا كان الإعلان عن أمر سيأتي تبشيراً به؛ لأنه إظهار له، بغض النظر عن كونه خيراً أو شرّاً، ثم غلب ظاهر الاستعمال على أن البشارة في الخير كما قلنا.

وليس من الدقة أن يقال إن البشارة مشتقة من البشرة التي هي جلد الإنسان، كما ذهب إلى ذلك بعض أهل التفسير، رحمهم الله تعالى. فالبشرى والبشارة مشتقان من الفعل (بشر) باعتبار اللفظ والدلالة معاً، على النحو الذي وضّحته.

طلب الله عزّ وجلّ من رسوله عليه الصلاة والسلام، أن يبلغ المؤمنين بأنه سيكون لهم في الآخرة جنّات تجري من تحتها الأنهار. وقد جاء اللفظ بصيغة الجمع (جنات). وهذه الجنات هي بعض الجنة التي هي قسيم النار. فالجنة أعمّ منها جميعاً. وعلى



ذلك يكون معنى (الجنات) هنا الحدائق أو الغابات أو البساتين أو الرياض، أو هذه كلها جميعاً. فواعجباً لجنّة تكون فيها جنّات لا حصر لها ولا عدد!

أعطيت هذه الهبة الربانية لأهل الإيمان والعمل الصالح. فالإيمان وحده لا يكفي، حتى يترجم إلى أعمال صالحة في الحياة. ومن هنا كان العطف في قوله "وعملوا الصالحات" كأنه قيد على الشرط الأساسي في دخول الجنة وأعني به الإيمان. فشرط دخول الجنة هو الإيمان، والقيد على هذا الشرط هو العمل الصالح. وإنما قلت إن الإيمان هو شرط دخول الجنة؛ لأنه من غيره لا يدخلها أحد، حتى لو عمل صالحاً يرضاه الناس. وما قلت إن العمل الصالح قيد على هذا الشرط، إلا لأن الإيمان، وإن كان هو شرط الدخول، فإنه لا يكفي وحده حتى يصحبه العمل الصالح. ومن هنا، فإنني أرى أن من وظائف العطف في العربية، إحداث القيد على المعطوف، وهو معنى لم يقل به أحد من قبل.

أما أن الجنات تجري من تحتها الأنهار، فقد يكون معناه أن الأنهار تجري تحت الشجر، كما ذهب إلى ذلك أكثر أهل التفسير. ويكون معنى "تحتها" هنا "أسفلها". ولا تكون الإشارة الصريحة إلى الأسفل خالية من الإشارة التلميحية إلى الأعلى؛ فيفهم السامع أنه إذا تضمّنت الإشارة إلى الأسفل أنهاراً تجري، فكيف يكون شأن أعاليها؟

وقد يكون معنى "تجري من تحتها الأنهار" أنها جنات معلّقة، وأنّ الأنهار تجري من تحتها حقيقة. ويؤيّد هذا التصوّر وجود العلّيين وأعلى العلّيين في الجنة.

(كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل)

قال أهل التفسير في معنى هذه الآية: إنه كلما قُدّم لأهل الجنّة بعض ثمارها قالوا: هذا هو الثمر الذي رزقنا الله إياه في الحياة الدنيا، أو كأنه هو. وما على هذا الفهم من سبيل. ولكن المعنى سيكون ساعتئذٍ مجرّد ذكر وتذكّر لثمار الدنيا. وليس في هذا التذكير عظيم شأن يسجّله القرآن. في نظري أن القرآن لم يسجّل مقولتهم هذه إلا لأهميتها. فالقوم - والله أعلم - عندما يرون هذه الثمار يتذكّرون أن الله قد وعدهم بها في الحياة



الدنيا، وكان وعده لهم مصدّقاً محقّقاً حتى كأنه تمّ في الدنيا، ولذلك قالوا: رزقنا الله ذلك من قبل. فصدق الله وعده وأنجزه. فهذه المقولة: "رزقنا من قبل" إقرار يتضمّن الحمد والشكر. ولأهمية هذا الحمد سجّله الله عزّ وجلّ لهم.

"وأتوا به متشابهاً" قال بعض أهل التفسير في بيان معناها إن ثمار الآخرة تشبه ثمار الدنيا وإن كان طعمها ألذّ وأطيب مذاقاً. والحق - والله أعلم - أنه لا صلة لثمار الآخرة بثمار الدنيا، إلا في الاسم فقط فيما علم اسمه في الدنيا. والذي أراه أن الآية فيها إيجاز حذف، فهي على إيقاع: متشابهاً في الحسن. إن الجنات والأنهار والثمار التي يتمتّع بها المؤمنون في الجنة، تتصل بالجانب الوجداني الذي ينمّيه الجمال، وأسمّيه الوجدان الجمالي.

"ولهم فيها أزواج مطهّرة" إشارة إلى الوجدان الاجتماعي الذي يكتمل بالأزواج، فلا شيء من أدران الدنيا في نساء الآخرة والحور العين. فهنّ إذن يكملن الوجدان الاجتماعي لدى المؤمنين، لكنه الوجدان الذي لا ينغّصه حدث، ولا جنابة، ولا فساد رائحة، ولا حيض، ولا غير ذلك. وهنّ فوق ذلك مطهرات من الرجس والإثم، وأما قوله تعالى: "وهم فيها خالدون" إشارة إلى الوجدان الأمني الذي يتصل بطمأنينة لا يعتريها قلق من خوف أو خروج أو موت أو استيلاء على الممتلكات. إنه الأمن الدائم ديمومة الجنّة "وهم فيها خالدون".

وعلى ذلك تكون هذه الآية قد جمعت جوانب الوجدان وهي: الوجدان الجمالي، والوجدان الاجتماعي، والوجدان الأمني.

ضرب الأمثال

"﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ۝ ".



رُوي في سبب نزول الآيتين أن اليهود والمنافقين سمعوا ما ضربه الله مثلاً من الذباب في قوله تعالى: "وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب" (الحج ٧٣). وما ضربه مثلاً من العنكبوت في قوله: "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون" (العنكبوت ٤١). فقال اليهود والمنافقون: إن الله أعظم من أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت، فنزلت الآيتان ردّاً عليهم.

قلت: في النفس مما قالوه شيء؛ لأن سورة الحج التي فيها: "وإن يسلبهم الذباب شيئاً" نزلت بعد سورة البقرة. وأما سورة العنكبوت فهي مكية. وإذا كان لا بدّ من القول، بأن مقولة اليهود كانت اعتراضاً على مثل العنكبوت فقط، فيحتمل ساعتئذٍ أنهم سمعوا الآية تُتلى، فقالوا ما قالوا، ثم نزلت آية سورة البقرة ردّاً على مقولتهم. هذا مجرد افتراض لا ينهض به دليل.

ليس في الآية ما يشير بصورة قاطعة، إلى أنها ردّ على اعتراضات اليهود والمنافقين. فالأمر أبعد من ذلك بكثير وأعمق؛ إن الآية الكريمة تؤسس مبدأ قوامه أن القرآن ينشئ أمثالاً يقرّب بها المفاهيم إلى الناس. ومن هذه الأمثال ما يبيّن ضعف الإنسان، حتى إنه ليعجز عن أن يستردّ من الذباب ما يسلبه منه. ومنها أن الكافرين، وهم يتخذون أولياء من غير الله كالعنكبوت اتخذت بيتاً، وأوهن البيوت بيت العنكبوت. ثم إن بعض المؤمنين قد يشعرون بحرج، وهم يخاطبون غير المسلمين بأمثال من الذباب والعنكبوت. وقد يظهر حرجهم وهم يقرّبون هذه المفاهيم لغيرهم من الناس على استحياء وتردّد، مخافة ألا يفهموا ذلك. تعلّم الآية هؤلاء المؤمنين بأن استحياءهم ليس في محلّه، وأن تردّدهم ليس صحيحاً، وخجلهم لا يفي بحقيقة إيمانهم، وتخبرهم بأن الله عزّ وجلّ لا يستحيي من أن يقرب تلك المفاهيم بهذه الأمثال، ففيم تستحيون؟ ولماذا تتردّدون؟ وانظر إلى هذا الأدب الرباني العظيم الذي يزيل الحرج من نفوس بعض الدعاة، عندما يضرب صفحاً عن ذكر الحرج الذي في نفوسهم، ويسمّيه حياء، وأنه لا مسوغ لذلك



الحياء؛ لأنه ليس عند الله بشيء، وأن الله يضرب هذه الأمثال، ولو كان فيها ما يدعو إلى الحياء والحرج ما فعله الله عزّ وجلّ. ولكنه يفعله فلا حرج ولا حياء، فالله لا يستحيي مما لا يُستحيى منه. وضَرْب هذه الأمثال ليس فيه شيء يُستحيى منه. هذا إذن مبدأ قرآني للداعية والدعاة، وليس ردّاً على اعتراض الكافرين والمنافقين.

والدليل على ما ذهبت إليه أن الآية تذكر بعد ذلك أن هذه الأمثال يتلقّاها المؤمنون، وهم يعلمون صحّة تقريب المفهوم بذلك المثل، وأن الذين في قلوبهم مرض لن يستوعبوا هذه الأمثال على يسرها وسهولتها وبساطتها، فأنى لهم أن يحيطوا بمفاهيم الاعتقاد وأسس التشريع علماً بعد ذلك، وأنى لهم أن يعرفوا الإسلام؟ فهم من الميؤوس منهم، لا يقدّم إسلامهم شيئاً، ولا يؤخّر عدم إسلامهم شيئاً.

تقول الآية الكريمة: "إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها" قالوا في تفسير "فما فوقها": ما فوقها في الصغر؛ أي ما كان أصغر منها. ويسمّى هذا بلغة الترتيب ترتيباً تنازلياً؛ وليس ثمّة ما يمنع من هذا الفهم.

تقابل الآية بين التلقّي عند المؤمنين والتلقّي عند الذين في قلوبهم مرض. فالمؤمنون يعرفون مراد القرآن من ضرب الأمثال، ويعلمون أن ذلك من الأساليب المربّية، والمنافقون الذين وصفتهم الآية بأن في قلوبهم مرضاً يتساءلون ساخرين ما الذي يريده الله من تلك الأمثال؛ فهم يفرغون تلك الأمثال من المضمون، ويحكمون عليها بما يناسب طبيعتهم من الجحود والنكران. ثم تذكر الآية بعد ذلك، أن الله يهدي بهذه الأمثال كثيراً ويضلّ بها كثيراً من الناس، وضلالهم ناجم عن سوء التلقّي، لا عن عيب في هذه الأمثال؛ وإنما يضلّ بها الفاسقون فقط. وقد ذكرت الآية ثلاثاً من صفاتهم وهي: نقض عهدهم بعد أن أبرموه مع الله عزّ وجلّ. وقطع كل ما أمر الله بصلته من رحم وغيرها، والإفساد في الأرض. وقد ذكرت الآية هذا كله بالوصف الفعلي الذي يعبَّر عنه بالفعل المضارع الدال على التجدد: ينقضون عهد الله، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل، ويفسدون في الأرض. في الآيتين ضروب من الإرشاد والتحذير، فالإرشاد ضرب الأمثال



في الدعوة إلى الله ؛ لأنه يؤدي إلى ترسيخ المفاهيم وإيقاظ الهمم عند الناس وبخاصة المتعلمون ، والتحذير الذي يتمثّل في التحذير من الوقوع في صفات الفاسقين.

تأنيب وتذكير

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

هذه الآية من الآيات الدالة على عظمة الخطاب في القرآن الكريم. ولكن بعض الناظرين في كتاب الله جعلوها من مشكل القرآن ، وبخاصة عندما تقابل بآية سورة غافر: **"قالوا ربّنا أمتّنا اثنتين ، وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل"**.

وحتى أوضّح المراد من الخطاب أقول: إن الآية تخاطب الذين أنعم الله عليهم بالإسلام ، وتحذّرهم من أن يكفروا ؛ فقد كانوا أمواتاً ثم أحياهم ثم يميتهم. أما أنهم كانوا أمواتاً فقد ذهب المفسّرون كل مذهب وهم يفسّرون ذلك. فمتى كانوا أمواتاً فأحياهم الله؟ قال بعضهم: كنتم معدومين قبل أن تُخلقوا ، وهذا العدم بحكم الموت. قال آخرون: كنتم أمواتاً بكون آدم من طين ميتاً قبل أن تنفخ فيه الروح. وقال فريق ثالث: إن الله تعالى أخرج نسم بني آدم أمثال الذرّ ثم أماتهم بعد ذلك ، فأحياهم بالإخراج إلى الدنيا. وقيل: كنتم أمواتاً حين أماتكم الميتة المعهودة ، ثم أحياكم للسؤال في القبور. وروي عن ابن عباس أنه قال: وكنتم أمواتاً بالخمول فأحياكم بأن ذكرتم ، وشرفتم بهذا الدين والنبي الذي جاءكم.

قلت: لا يصحّ من هذه الأقوال إلا القول الأخير الذي روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ؛ لأن الآية تخاطب الأمة التي كانت في عداد الأموات بين الأمم ، فأحياها الله بالقرآن ورسالته العظيمة ونبيّه الكريم. فالآية تذكر هذه الأمة بهذه المنّة العظيمة ، وليس لقوله تعالى: "وكنتم أمواتاً فأحياكم" أي صلة بالموت والحياة المعهودين. وتسائلهم الآية على سبيل الإنكار والتعجّب "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم". أما على سبيل الإنكار فلأنهم يعرفون أنهم لم يكونوا بين الأمم شيئاً مذكوراً ، فأحياهم الله



بالإسلام، فكيف يكفرون بعد ذلك؟ وأما على سبيل التعجّب فلأن عهدهم بموت أمتهم وحياتها قريب؛ فأيّ مفارقة أكبر من أن يكفروا وهم غارقون بفضل الله الذي أحيا أمتهم بعد رقاد يشبه الموت؟

إذن، فالآية تمتنّ على هذه الأمة، ولا تشير إلى الحياة والموت، إلا باعتبار الموت موتاً لأمة، لم تكن بين الأمم شيئاً مذكوراً، وباعتبار الحياة نهضة لها، وحياة كريمة بين الأمم.

ولا تكتفي الآية بأن تذكّر هذه الأمة بتلك المنّة العظيمة، فهي تحذرهم من أنهم سيموتون الميتة المعهودة، وسيحييهم ليحاسبهم على كفرهم إن هم كفروا: "ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه تُرجعون". فالموت الذي هو ضد الحياة المعهودة مذكور مرة واحدة فقط في هذه الآية "ثم يميتكم"، والحياة الآخرة مذكورة بصيغتين هما: "ثم يحييكم" و "ثم إليه تُرجعون". أما قوله: "ثم يحييكم" فهو إشارة إلى حياة البرزخ، وأما قوله: "ثم إليه تُرجعون" فهو إشارة إلى الحياة التي بعد النفخة الثانية: "ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون". أما الحياة الدنيا فليس لها ذكر في هذه الآية بمقتضى الفهم الذي ذهبنا إليه. أما آية سورة غافر فلها شأن آخر، ليس بينه وبين سورة البقرة أي تعارض؛ فالآية حكاية على لسان الكفار في جهنم؛ فهم يعدّدون العذاب الذي ألمّ بهم في الحياة مرتين، والموت مرتين.

ولما كانت الدنيا بالنسبة لهم دار عيش رغد، وحياة مترفة فهي غير داخلة في حساب الحياتين، ولو عدّوها لجعلوا الحياة ثلاث مرّات، هي الحياة الدنيا، وحياة البرزخ، وحياة ما بعد النفخة الثانية. فلما سقطت الحياة الدنيا من الحساب باعتبار أنها لم تكن حياة عذاب لهم، جعلوا الحياة مرتين، وفي كل مرة كانت الحياة عذاباً أليماً؛ فحياة البرزخ، وحياة ما بعد النفخة الثانية، وفيهما حياة مساءلة وعقاب وعذاب. أما الموت مرتين فالميتة المعهودة التي انتقلوا بها إلى دار السؤال والحساب والعقاب، وميتة ما بعد النفخة الأولى. وهكذا كانت الحياة عذاباً لهم، وكان الموت كذلك. والقوم يعترفون بذنوبهم حين لات



اعتراف "فاعترفنا بذوبنا"، وهم باعترافهم يرجون الخروج والخلاص: "فهل إلى خروج من سبيل".

﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

تذكّر الآية بأن الله هو الذي خلق جميع ما في الأرض. وهذا المعنى ناجم من اعتبار (جميعاً) تابعاً للاسم الموصول (ما). وقد يكون المعنى: أن الله خلق ما في الأرض جميعها. وبذلك تكون (جميعاً) حالاً، والمعنيان متكاملان. وفي الآية إشارة إلى أن الأرض وكل ما فيها مسخّر لحياة الإنسان، بدلالة تعلّق الجار والمجرور (لكم) بالفعل (خلق). وفيها إشارة إلى أن مسؤولية حماية الأرض مسؤولية إنسانية جماعية؛ لأن الله خلقها وسخّرها لبني آدم جميعاً؛ فكونها مخلوقة لهم، وكون جميع ما فيها من مصادر مادية وغذائية واقتصادية مخلوقاً لهم جميعاً، فهم جميعاً مسؤولون عن حمايتها وحفظها.

أما استواؤه تعالى إلى السماء، فهذا مما لا ينبغي أن يخوض فيه المسلمون؛ لأنهم مهما فسّروا قصّروا. فاستواء الله عزّ وجلّ إلى السماء أمر نأخذه بلفظه ونسلّم به، فنقول: استوى الله عزّ وجل إلى السماء، ولا نصرف الفعل إلى دلالة الهيئة أو الحركة أو السكون أو التماسّ، مما لا يجوز في حق الله عزّ وجلّ. والذي ذهبنا إليه هو مدلول عبارة الإمام مالك رضي الله عنه: الاستواء معلوم (أي أن اللفظ معلوم لغة)، والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة؛ لا بمعنى أن السؤال لم يكن في عهد الصحابة فقط، بل لأنه يحدث تصوّراً جديداً في الاعتقاد، والعقيدة لا تقبل حوادث ولا مستجدات تطرأ عليها.

وأما الذين فسّروا الاستواء بأنه هيمنة وسيطرة، فقد ذهبوا إلى ذلك هرباً من تفسير اللفظ بما يقتضيه من هيئة أو حركة وسكون. وقد استدلّ هؤلاء على أن (استوى) يعني السيطرة والهيمنة بقول الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيف ودمٍ مُهراقِ

قلت: أما أنهم فعلوا ذلك هرباً من تفسير اللفظ بما يقتضيه من حركة وسكون، فقد أصابوا هدفهم بأن أخرجوا بذلك أنفسهم من القول بالتشبيه والمماثلة.



وكان يكفي أن يقال: يؤخذ اللفظ دون الذي يقتضيه من الهيئة والحركة والسكون. فالله عزّ وجلّ استوى إلى ا لسماء، ولكن من غير أن يكون في هذا الاستواء ما يدلّ على مماثلة مخلوقاته له، أو ما يدلّ على إيقاع الحركة والسكون والتماسّ على استوائه عزّ وجلّ، تماماً كالذي قلناه إن الله عزّ وجلّ يغضب ويرضى، دون أن يخطر ببال أحد من المسلمين أنه عزّ وجلّ يغضب كالغضب الذي يعترينا، ويرضى كالرضا الذي يعترينا. ألا ترى أننا عند وصفه بالغضب والرضا، أخذنا اللفظين وجرّدناهما من كلّ ما يدلّ على مماثلة الحوادث؟ لماذا لم يفعل الناس ذلك عند معالجة الاستواء ليكونوا على حق كذلك؟ وملخص القضية أننا نقول إنه تعالى قد استوى إلى السماء، ولا نصرف لفظ الاستواء إلى ما يقتضيه من هيئة نعرفها أو يمكن أن تخطر ببالنا، ونرد تفسير اللفظ بما نعرفه منه من حركة أو سكون، ولا يجوز أن نتذرع بأن الله لم يخاطبنا بما لا تفهمه عقولنا، فالعقيدة تؤخذ بالتسليم ولا تخضع لتفسير لغوي أو منطقي. وبالمقابل فإن تفسير الاستواء بأنه مجاز ليس غير، هو مُجافٍ لمطلق التسليم.

إن تفسير الاستواء بأنه سيطرة وهيمنة، يصيب هدفه عند إرادة تجنّب المماثلة للحوادث. ولكنه لا يكون صحيحاً إذا كان الهدف منه أن ننفي عن الله عزّ وجلّ ما أثبته لنفسه.

أما تكفير الذين يقولون إن الاستواء هو السيطرة، وقد عرف هدفهم، فليس من خلق الإسلام في شيء، بل هو تطاول على المسلمين، وطعن في دينهم، والله عزّ وجلّ يأبى ذلك ويردّه، ذلك أن هدف القوم إنما كان خوفاً من التشبيه، ومطلق التسليم ينفي التشبيه والخوض فيه، وينفي التعطيل والوقوع فيه. ونسأل الله سلامة الاعتقاد وقد سلّمنا له تسليماً مطلقاً. هذا، ومن الواجب أن يتجنب هؤلاء وأولئك تعصبهم، وتكفير بعضهم لبعض.

﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

تتعدّد دلالات السماء في القرآن؛ فهي هنا في هذه الآية، على دلالة مخالفة لتلك التي في الآية: "وأنزل من السماء ماءً". ذهب بعض أهل العلم إلى أن السماوات



السبع هي الكواكب السبعة التي تدور حول الشمس. والمعلم أن الكواكب ليست سبعة ، بل تسعة. وقبل مدّة وجيزة اكتشف كوكب سيّار عاشر في المجموعة الشمسية. وقيل إن السماوات السبع هي المدارات التي تدور ضمنها مجموعة من الكواكب السيّارة أو مجموعة أخرى غيرها. وليس شيء من هذا كلّه صحيحاً. فالسماوات السبع ، سبعٌ طباقٌ لا يعلم من أمرها شيء. وكلّ ما في فضائنا من مجرّات وأفلاك واقع ضمن السماء الأولى التي سمّاها القرآن "السماء الدنيا". وعلى هذا يكون أمر السماوات الستّ التي فوق سمائنا الدنيا أمراً من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ. وإذا كان كل ما يقع تحت حسّنا ، من خلق الله عزّ وجلّ ، هو عالم الملك ، فالسماء الدنيا وما دونها من هذا العالم هو عالم الملك. وعليه يكون كل ما لا يمكن أن يقع تحت حسّنا من خلق الله وملكه من عالم الملكوت. وبذلك تكون السماوات الست التي فوق سمائنا من ذلك العالم.

(وهو بكل شيءٍ عليم)

وردت صيغة "بكل شيء عليم" اثنتي عشرة مرّة في القرآن الكريم. وفيها جميعاً يبدأ بذكر المعلوم ، وهو "كل شيء" ثم تذكر صفته تعالى "عليم" ، ولم يرد في القرآن ذكر صفته تعالى "عليم" قبل المعلوم ؛ أي أن صيغة (عليم بكل شيء) لم ترد ولا مرة في القرآن كلّه. ولهذا حكمة عظيمة ؛ فالبدء بذكر المعلوم يعني أنه قد حصر كل شيء صغيراً أو كبيراً عندما قدم الجار والمجرور "بكل شيء عليم" ، فاستحال أن يغيب أي شيء عن علم الله سبحانه.

خليفـة فـي الأرض

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ»



تحكي لنا هذه الآيات أن الله عزّ ذكره أخبر الملائكة أنه سيجعل في الأرض خليفة إعمار، فتعجب الملائكة من أن يكون في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء، وهم قائمون لله بما أمر من تسبيح وتقديس، فأخبرهم الله عزّ وجلّ بما لم يحيطوا بعلمه. ثم إنه تعالى خلق آدم وعلّمه ما لم يتعلّموه، وطلب من الملائكة أن يختاروا للأشياء أسماءها التي علّمها لآدم، لذلك سبّحوا الله وأعلنوا أنهم عاجزون عن تعلّم ما علّمه لآدم عليه السلام. هذا مجمل عام لما جاء في هذه الآيات الثلاث. أما بيان ذلك مفصّلاً ففي الصفحات الآتية:

(وإذْ قال ربّك لملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)

"إذ" ظرف دال على الزمان، يكثر تعلّقه بفعل محذوف في القرآن الكريم تقديره "اذكر"، كما في قوله تعالى: "وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ" وقوله "وإذ فرّقنا بكم البحر فأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون". والدليل على أن الفعل المحذوف تقديره "اذكر" وروده صريحاً في قوله تعالى: "واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد" (الأعراف ٧٤) وقوله: "وَاذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ" (الأعراف ٨٦). ولكن هذا الفعل الذي تتعلق به "إذ"، يحذف في كثير من آيات القرآن الكريم. وهذه حكمة عظيمة؛ ذلك أن الإكثار من ذكر هذا الفعل، مع إمكان حذفه، يذهب بالهدف الذي من أجله كان التصريح به. والقرآن الكريم يجعل الإشارة للشيء قرين ذكره، ويجعل الحذف أفضل من التصريح عندما يحقّق هدف التصريح.

وذهب بعض أهل العلم، إلى أن "إذ" في: "وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها" متعلّقة بقالوا وليس بالفعل (اذكر)، فيكون التقدير هكذا: قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة إذ قالوا أتجعل فيها. هذا في رأينا مرجوح؛ لأنه يترتب عليه أن يكون الفعل "قالوا" سابقاً لِ "قال ربّك"، كما رأيت في



تقدير قولهم الذي وضّحته آنفاً: قالوا أتجعل فيها إذ قال ربّك. وذهب معمر بن المثنى إلى أن "إذ" زائدة، وهو قول لا يستقيم؛ ويترتّب عليه أن تكون زائدة في المواطن التي وردت فيها في القرآن الكريم.

أخبر الله عزّ وجلّ الملائكة بأنه سيجعل خليفة في الأرض لإعمارها، فتساءل الملائكة فقالوا: "أتجعل فيها من يفسد فيها". وقد نشأ من عدم الوقوف بين يدي النص وقوفاً صحيحاً مشكلات عديدة، تجعل المفسّر يبحث لها عن حلّ، والنص في غنىً عن ذلك كلّه.

أول مشكلة أنشأها عدم الوقوف الصحيح بين يدي النص، أنهم تساءلوا كيف عرفت الملائكة أن وجود الخليفة سيؤدي إلى إفساد الأرض وسفك الدماء؟ وبحثوا عن الجواب فوجدوه في الجن. قالوا: كانت الأرض عامرة بالجن، فأكثروا فيها الفساد وسفك الدماء. وهذا ليس جواباً دقيقاً؛ لأنه لا دليل على أن الجن لهم دماء تسفك. وأجاب بعضهم عن ذلك، بأن الله عزّ وجلّ ربما كان قد أعلمهم بذلك، فتعجّب الملائكة معظّمين أمر الله.

إنّ تأمّل النص لا يحتاج إلى كثير مما ذهب إليه المفسّرون. فالآية تعلّمنا بأن الله قد أخبر الملائكة بأنه سيجعل في الأرض خليفة. وسؤال الملائكة ليس فيه أي إشارة إلى الخلافة، وربما كان الله قد أخبرهم بأمرين أحدهما: جعل الخليفة في الأرض، والآخر إفساد بعض ذريته وسفك الدماء الذي سيكون على أيديهم، فسأل الملائكة عن الأمر الثاني، ولم يسألوا عن الأمر الأول. واستعلامهم عن الأمر الثاني لا يجوز أن يتصوّر أحد منه أنه اتهام لمبدأ الخلافة في الأرض. ولكن الذي في أكثر التفاسير لا يؤدّي إلا إلى الخروج بهذه النتيجة، وهو أمر مؤسف حقاً.

ومن المشكلات التي خلقها سوء قراءة النص الحكيم، وعدم تدبّرِ أسلوبه العظيم أن بعض الناس قد ظنّوا أن قول الملائكة "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك" ضرب من الاحتجاج الذي لا يكون من الملائكة أصلاً ولا يصح تصوره. ولذلك صرفوا هذا القول إلى فئة أخرى غير الملائكة. فكأنهم يتصوّرون



أن الله أخبر الملائكة بأمر خلافة الأرض، فقالت فئة أخرى من غير الملائكة " أتجعل فيها من يفسد فيها"، وجعلوا ذلك من قبيل الالتفات. وهذا فهم سقيم لا يُلتفت إليه.

سؤال الملائكة عظيم في مراميه، وأعظم منه ردّ الله عزّ وجلّ عليه. سؤالهم ليس مجرّد استعلام كما ظنّ بعض أهل التفسير. إنه سؤال يطفح بتعظيم الله. وحتى أقرّب هذا الأمر إلى الذهن، أفترض أن أحد المسؤولين أحسن إلى أحد أتباعه، على الرغم مما ارتكب من مخالفات، فتقول لذلك المسؤول: أتكرمه وقد أساء إليك؟ وأنت تقصد تعظيم فعله، والثناء عليه. هذا السؤال من ذاك القبيل، ليس فيه استعلام، ولا تحريض، ولا تعريض، ولا مخالفة؛ إنه سؤال يتضمن مطلق التعظيم، ولله المثل الأعلى في كلّ شيء.

وأما سائر قول الملائكة: "ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك" فقد تعامل معه بعض المفسّرين - من حيث لا يقصدون - وكأن الملائكة ترمي إلى إبراز مفارقة بين مخلوق يفسد ويسفك وهو مع ذلك يُستخلف، والملائكة التي ليس منها إلا التسبيح والتقديس، وهم مع ذلك لا يستخلفون. فَهْمٌ هذا شأنه يتنافى مع نص القرآن وروحه، ولا يجوز أن يحفل به مسلم بَلْه أن يكون من أهل العلم وأهل القرآن. وفهم بعض العلماء منه أن الملائكة يقدّمون أنفسهم لهذه الخلافة، باعتبار تسبيحهم، وتقديسهم، وقربهم منه عزّ في علاه. ولكن الله أدّبهم بقوله: "إني أعلم ما لا تعلمون"!!! فلا حول ولا قوة إلا بالله.

قول الملائكة لا شأن له بهذا كلّه والله أعلم. فهم عندما تلقّوا الخبر من الله بالاستخلاف عظّموا أمر الله وقوله. ولكنهم مع ذلك خافوا على أنفسهم خوفاً شديداً، وحقّ لهم أن يخافوا؛ لأنه تبادر إلى أنفسهم أن الله قد فضّل عليهم غيرهم، فاختاره واصطفاه، فخافوا على تسبيحهم وتقديسهم ألا يقع في رضوان الله، فربما ظنوا أن خبر اختيار غيرهم تعريض بهم فخافوا على أنفسهم. هذا ما ينبغي أن يُفهم من هذا النص الحكيم. وثمّة فهم آخر أرجو أن أصيب به بعض ما يتضمّنه النص الكريم، وهو أن الملائكة قالوا ما قالوه، وهم يقصدون الثبات على تقديسهم لله وتسبيحهم له بديمومة لا تنقطع. فكأنهم قالوا: سنظلّ نسبّح ونقدّس لك. وبذلك تكون الواو في "نحن نسبّح" استئنافية لا



حالية. وبذلك يكون ردّ الله عزّ وجلّ "إني أعلم ما لا تعلمون" ردّاً على سؤالهم التعظيمي: "أتجعل فيها من يفسد فيها".

وقد ذهب بعض المفسّرين إلى أن قول الله عزّ وجلّ لهم: "إني أعلم ما لا تعلمون" تعقيب يتضمّن إشارة وتلميحاً إلى ما سيكون من كفر إبليس، وكان على رأسهم يسبّح الله ويقدّس له. وإلى هذا المعنى أشار ابن عطية في تفسيره فقال: "فلما قالت الملائكة: ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك، وهي لا تعلم أن في نفس إبليس خلاف ذلك، قال الله لهم: "إني أعلم ما لا تعلمون" (المحرر الوجيز ١/ ٢٣٢). وسنردّ على هذا الفهم بعد قليل.

خلق الله آدم عليه السلام، وعلّمه الأسماء كلها، ثم عرض المسمّيات على الملائكة، وطلب منهم أن يسمّوها، إلى آخر ما ذكرته الآية الكريمة. وقد كان ذلك بعد أن طلب الله من الملائكة أن يسجدوا لآدم، فسجد الملائكة كلهم إلا إبليس. فالسجود وكفر إبليس كانا بعد أن نفخ الله من روحه في آدم عليه السلام. ودليل ذلك قوله عزّ وجلّ في سورتي الحجر و(ص): "فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". إذن موقف تعليم آدم الأسماء كلها، والحوار الذي جرى بين ربّنا تعالى وملائكته على أساسه، كان بعد سجود الملائكة وكفر إبليس. وهذا يتضمّن دروساً كثيرة من جملتها أن الله أراد أن يبيّن للملائكة أن إبليس تكبّر على آدم بغير حق، وأنه رفض أمر الله بالسجود؛ فهو كافر مرتين: مرة بتكبّره وتعاليه بغير الحق، ومرة برفضه أمر ربّه تعالى.

أما الأسماء التي علّمها الله لآدم فقد اختلف العلماء والمفسّرون في تأويلها؛ فقال بعضهم إنها أسماء الأشياء كلها، وقال آخرون إنها اللغات جميعاً، وقال فريق ثالث: إنها أسماء ذريته إلى يوم القيامة، وقال غيرْهم: إنها أسماء الملائكة، إلى غير ذلك مما لا يمكن الوقوف على أكثره بما تطمئن إليه النفس. النص واضح بأن الله علّم آدم الأسماء كلها. وهذا يتضمّن أسماء الأشخاص والأشياء باللغة التي ستكون لغة لآدم، وعنها انبثقت اللغات كلها. من الواضح أن تعليم آدم الأسماء كلها كان بطريقة لا تعرفها الملائكة. ولذلك اعتذروا عن عدم علمهم إلا ما علّمهم الله إياه. والأمثل أن هذا التعليم



كان بطريق الوهب والكسب معاً. أما الوهب ففيما أودعه الله في آدم من معلومات، وقدّره على اختزانها في الدماغ. وأما الكسب ففي قدرته على استخدام ملكاته العقلية، وقدراته الذهنية في الاسترجاع، والتصوّر المنشئ، وغير ذلك من القدرات. ولنا أن نتصوّر أن الطريقة التي يتعلّم بها بنو آدم اللغة هي الطريقة نفسها التي علّمها الله لآدم، وهي شيء آخر مختلف عن علم الملائكة. أقول: لنا أن نتصوّر ذلك؛ دون أن يكون ذلك هو الذي حدث مع آدم بالضرورة؛ إذ يمكن أن تكون الطريقة التي علّم بها آدم مختلفة عن هذا تماماً؛ مختلفة عن طريق تعلّم ذريته للغة، والأسماء من ضمنها.

لما علم آدم الأسماء كلها، عرض الله على الملائكة المسمّيات وطلب منهم تسميتها وقال لهم: "أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين". وقد ذهب المفسّرون كلّ مذهب وهم يتأولون قوله تعالى: "إن كنتم صادقين"؛ فظنوا الصدق هنا الصدق المعهود الذي هو ضد الكذب؛ لأنهم لم ينظروا إلى الأمر، إلا على أنه محاجة. والحق أنه لم يكن شيئاً من قبيل ذلك. فمما قاله المفسّرون في تأويل الصدق هنا: إن كنتم صادقين فأنبئوني. ومما قالوه أيضاً: إن كنتم صادقين في أن الخليفة يفسد ويسفك الدماء. وأين يذهب أصحاب هذا الرأي، وهم يعلمون أن أول جريمة ارتكبت في الأرض هي سفك الدم. إن أخطر ما في هذا الرأي الذي ذهبوا إليه أنه يقيم الحجّة على الخلاق العليم، بدلاً من أن يقيم الحجة على الملائكة، كما أراد أصحاب هذا الرأي. ومما قالوه كذلك، معناه: إن كنتم صادقين في أنّي إن استخلفتكم سبّحتم بحمدي، وقدّستم لي. وهو رأي باطل؛ إذ لا علاقة بين اختبار الملائكة بأسماء الأشياء ومقولة: إن كنتم صادقين في أني إن استخلفتكم سبّحتم بحمدي، فلا صلة بين هاتين المقولتين. ويوشك أن يكون بعضهم قد وقع في التطاول من حيث لا يدري، حيث ذهب إلى أن الملائكة قالوا حين خلق الله آدم: ليخلق ربنا ما شاء، فلن يخلق خلقاً أعلم منا، ولا أكرم عليه. فأراد الله أن يريهم من علم آدم وكرامته خلاف ما ظنوا: (المحرر الوجيز ١/ ٢٣٧). ولا شك أن هذا كلّه مما لا يجوز في حق الله تعالى ولا ملائكته.

والذي أذهب إليه في هذه المسألة أن المقصود بقوله "إن كنتم صادقين": "إن كنتم عالمين"؛ لأن جوهر الحوار ومداره بين الله وملائكته على العلم، لا على الصدق الذي هو ضد الكذب. وبذلك تكون الآية قد وصفت العلم بأنه صدق، والعلماء بأنهم صادقون؛ لأن الصدق هو أهم صفة في العلم. ألا ترى أن العلم لا يقوم إلا على الحقائق، والحقائق لا تكون إلا صدقاً. ويشفع للفهم الذي ذهبت إليه أن الملائكة اعتذروا عن عدم علمهم إلا ما علمهم الله إياه: "سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا"، ولم يعتذروا عن عدم الصدق. وبذلك يكون مدلول الخطاب بين الله وملائكته في هذه المسألة على النحو الآتي: أنبئوني بأسماء هذه المسميات إن كنتم عالمين. قالوا سبحانك لا علم لنا... إلى آخر ذلك مما حكته الآية.

(إنك أنت العليم الحكيم)

هذا غاية التوكيد من القول وأقصاه؛ فقد أكدّ المضمون بـ (إنّ)، وتكرار الضمير، مرة متصلاً ومرة منفصلاً، واستعمال (ال) للدلالة على القصر؛ فالحكمة والعلم مقصوران على الله عزّ وجلّ، بما يسمونه قصر الصفة على الموصوف.

والعليم صفة مشبهة تدل على رسوخ الصفة وثبوتها، وكذلك الحكيم. واجتماع العلم والحكمة ينبئ عن عدة أمور، أولها أن علم الله مقترن بحكمة، والحكمة مقترنة بالعلم، وثانيها: أن اجتماع العلم والحكمة ينبئ بنشوء صفة ثالثة؛ ألا ترى أنك إذا قلت: الرمان حامض حلو، فأنت لا تقصد أنه حلو، ولا تقصد أنه حامض، بل تقصد وجود صفة ثالثة من اجتماع هاتين الصفتين. وثالثها إشارة إلى أن العلم والحكمة هما اللذان يحفظان للخلافة ديمومتها على الأرض؛ فلا تكون خلافة بغير علم، ولذلك علّم آدم ما علّمه، ولا تكون بغير حكمة، ولذلك علّمه الحكمة كما علّمه الأسماء كلها.

قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ﴿٣٣﴾



من الواضح أن إخبار آدم بأسماء المسميات، كما علّمه الله إياها، كان على درجة عالية من الإتقان. وكان هذا كافياً لإثبات ما كان لدى آدم من قدرات تعلّمية، وكان على درجة عالية من القدرة على الاسترجاع، حتى إنه استرجع الأسماء كلّها. وفي هذا ما فيه من الإيحاء بالإحاطة والشمول اللذين اتّسم بهما علم آدم، وكان ذلك كافياً لإثبات أن آدم قادر على أن يقوم بمهمة الخلافة التي عهد الله بها إليه. وكان ذلك كافياً لأن يقول الله لملائكته "ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض".

وهذا الخطاب الكريم فيه بلاغة عظيمة؛ فالملائكة لم ينكروا أن الله يعلم غيب السماوات والأرض. وبذلك لا يجوز أن ينظر إليه على أن الله كان بحاجة إلى دليل يقيم به الحجة، حتى يثبت ما أخبر به ملائكته. ولكنه ضرب من ثناء الله تعالى على نفسه؛ فيكون المعنى: لقد قلت لكم كذا وكذا، فكان كما قلت. ألا ترى أن الحكيم العاقل إذا حكم بأمر، سارت المجريات بمقتضى ما حكم به ثم قال للناس: ألم أقل لكم كذا وكذا؟ وهو لا يقصد أن يحاججهم، ولكنه يقصد أن يخبرهم ويذكرهم، فيكون ذلك من قبيل الثناء على نفسه. وعلى هذا فالسؤال في الآية على سبيل الإخبار والتذكير، لا على سبيل المحاججة.

أما قوله تعالى لملائكته: "وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون"، فهو ثناء على الملائكة. وليس فيه أي اتهام لهم؛ فمن خصائص الملائكة أنهم يسرّون في أنفسهم ما يعلنونه من الحمد والتسبيح والتقديس؛ يرقى باطنهم بالذي يرقى به ظاهرهم، وليس ظاهرهم كظاهر ابن آدم، ولا باطنهم كباطنه، ولا يسرّون أمراً، ويظهرون غيره، فهو تعالى يعلم عبادتهم له علناً وجهراً، وما يعظّمونه به سراً وكتماناً. وعلى الرغم من أنه ليس للملائكة باطن يخالف ظاهرهم، فإن لهم أرواحاً تنطوي على تعظيم كبير لربهم، تعظيم يتصل فيه الماضي والحاضر على نحو غير منقطع. وقد عبّرت الآية خير تعبير عن اتصال الماضي بالحاضر فقال الباري: "وما كنتم تكتمون". وإن العبد الصالح ليكتم من عبادة الله أضعاف ما يعلن، فما بالك بالملائكة؟ وإنما لم تقل الآية: "وما كنتم تسرّون؛ لأن الملائكة ليس لهم أسرار. ولو قال: "تسرّون" لدلّ على وجود أسرار لهم. فقد عبّرت الآية عن المراد بالكتمان؛ لأنهم يكتمون في أنفسهم من تعظيم الله مثلما يبدو من ذلك.



ولكن بعض أهل التفسير ذهبوا إلى تأويلات تدلّ في مجملها على اتهام الملائكة، وإن لم يصرّحوا بذلك. وهو في المحصلة النهائية اتهام للباري عزّ وجلّ، تعالى الله عن ذلك. ذهب بعضهم إلى أن (ما تبدون) إشارة إلى قول الملائكة حين أخبرهم الله بالخليفة: "أتجعل فيها من يفسد فيها" وقال بعضهم: بل هو قول الملائكة: ليخلق ربنا ما شاء فلن يخلق أعلم منا ولا أكرم (المحرر الوجيز ١/ ٢٤٢). أو ليس في هذا القول حكم على الملائكة بما لا يمكن تصوّر وقوعهم فيه؟ وأما عبارة "وما كنتم تكتمون"، فهي في نظرهم إشارة إلى ما أسرّه إبليس في نفسه من الكفر، نسب ذلك إلى جماعة الملائكة على تجوز لغة العرب واتساعها. واستشهدوا لذلك بآية الحجرات: "إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون"، مع أن المنادي واحد هو عيينة بن حصن، أو الأقرع بن حابس. والحق أن هذا أمر مختلف جداً من عدة وجوه:

أولها: إن التشهير بالأفراد (سواء أكان عيينة أم الأقرع) ليس من أدب القرآن ولا من أسلوبه، وبخاصة أن المنادي لم يصرّح بكفر، ولكنه سوء الأدب مع النبي صلّى الله عليه وسلّم في الخطاب. وقد أراد الله أن يعلم الناس جميعاً كيف يكون أدب الخطاب مع نبيه صلّى الله عليه وسلّم.

ثانيها: إن مسألة خطاب النبي صلّى الله عليه وسلّم مسألة عامة، وحكمها يشمل المسلمين جميعاً. وحتى لا يقع أشخاص آخرون فيما وقع فيه عيينة أو الأقرع، كان لا بدّ من حسم المسألة بحكم عام، يلتزم به جميع المسلمين "إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون". فالتعبير بالجماعة هنا "ينادونك" أمر يقتضيه أدب الخطاب مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فهو يشمل جميع المسلمين. نعم، إنه من اتساع العربية أن تشير إلى الجماعة بما يقوم به الفرد. ولكن ما في الحجرات ليس مجرد توسيع، إنما هو إعلان حكم عام يقتضيه أدب الخطاب مع النبي كما قلنا. وحالة إبليس التي أعلن فيها كفره، وأعلنت الملائكة براءتها منه أمر مختلف عن ذلك كله، وعلى هذا لا يصحّ أن ينسب إلى الملائكة ما كان إبليس قد أسرّه من الكفر.

ثالثها: إن الذي ذهبوا إليه بأن الآية "وما كنتم تكتمون" تشير إلى ما أسرّه إبليس في نفسه من الكفر باطل؛ لأن كفر إبليس كان عندما رفض تنفيذ الأمر الإلهي بالسجود. وكان هذا عندما بثّ الله الروح في آدم: "فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". وأما مسألة تعليم آدم الأسماء كلها، وما جرى فيها من حوار، فكان بعد كفر إبليس. وعلى هذا لا يصحّ أن يسمى كفره المعلن كتماناً. والأنكى من ذلك أن ينسب هذا إلى الملائكة عليهم السلام.

إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ

شغل بعض العلماء أنفسهم في مسألة كون إبليس من الملائكة، ورتّبوا على ذلك حكماً باعتبار لفظة إبليس مستثنى متصلاً إذا كان من الملائكة، أو منقطعاً إذا كان من غيرهم. أما أنه من غير جنس الملائكة، فلا شك في ذلك؛ لقوله تعالى: "إلا إبليس كان من الجن". لكنه من جمعهم؛ لأنه كان يعبد الله معهم.

ذهب جمهور النحاة والمفسّرين إلى أنه استثناء منقطع؛ لأنه ليس من جنس الملائكة. وهو في نظري استثناء متصل؛ لأن العبرة ليست في كونه من غير جنسهم، بل في كونه من جمعهم. ألا ترى أنك تقول: جاء القوم إلا فاطمة. فالقوم تطلق على الرجال إذا أُريد الجنس، وعلى الفئة وإن اختلف أفرادها رجالاً ونساءً. وبذلك تكون فاطمة في قولك: جاء القوم إلا فاطمة استثناء متصلاً؛ لأنك لا تعتبر الجنس هنا، بمقدار ما تعدّ الجمع والفئة.

لا بد أن تكون الواو في قوله: "وأعلم" استئنافية لا عاطفة؛ لأنها إذا كانت عاطفة صار المعنى هكذا: ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وألم أقل لكم إني أعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون؟".



﴿وإذْ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾

هذا طرف من أطراف قصة آدم عليه السلام. وقد جاء في سورتي الحجر و (ص) أن الأمر بالسجود كان قبل خلق آدم، وأن السجود كان عقب نفخ الروح فيه: "فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين". وعلى ذلك، تكون الآيات السابقة التي حكى فيها القرآن تعليم آدم الأسماء كلها، قد حدثت وقائعها قبل وقائع هذه الآية، أعني آية السجود. وللقرآن حكمة عظيمة في ذلك؛ فقد بدأ بذكر الخلافة في الأرض، والخلافة تقتضي العلم. ولذلك جاء ذكر تعليم آدم الأسماء كلها عقب إخبار الله للملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة. ثم جاءت هذه الآية لتذكر الأمر بالسجود، مع أنه سابق زمنياً للوقائع المذكورة في الآيات السابقة لها. وللقرآن أسلوبه في تقديم حدث وتأخير آخر في الواقعة الواحدة ليكون له نظمه المتميز.

ولم يكن السجود غاية في ذاته، ولكنه كان من أجل تعظيم ما نفخه الله في آدم من روحه، وتعظيم أمر الله، وتنفيذه. وتظهر لك حكمة الله في الأمر بهذا السجود؛ إذا عرفت أنه تعالى أراد ألا يظهر من الملائكة بعد ذلك ما يخالف حكمته في إعمار الأرض. ويدلّك على هذا الفهم أن منهم من سيكون مكلفاً بحمل رسالة السماء إلى الأنبياء والمرسلين من ذرية آدم، ومنهم من سيكلف بتدوين الحسنات ومن سيكلف بتدوين السيئات، ومنهم من سينصرون المؤمنين ويخذّلون المشركين في الجهاد، ومنهم من سيشهد الطاعات والعبادات مع جموع المؤمنين، ومنهم من سيستغفر للتائبين والعائدين إلى الله، ومنهم من سيكلّف بقبض الأرواح، إلى غير ذلك مما يدلّ على أن الله قد أراد ألا يكون الملائكة على خط آخر، غير الذي عليه خط إعمار الأرض.

(إلا إبليس أبى واستكبر)

تعددت صور التعبير عن رفض إبليس السجود؛ ففي سورة طه: "إلا إبليس أبى" (طه/ ١١٦)، وفي سورة الحجر: "إلا إبليس أبى" (الحجر/ ٣١). والآية التي نحن في رياضها من سورة البقرة: "إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين". تدلّ على ترتيب تدرّج التعبير عن حدوث مسألة الرفض عن إبليس. لقد رفض السجود، أي أنه رفض الفكرة ابتداءً، ثم كان أشدّ رفضاً لها مع جموع الملائكة، فالسجود في نظره لا يتناسب مع رياسته للملائكة، ثم قاده ذلك إلى الاستكبار المعلن والكفر الصريح. وهذا يعني أن الاستكبار يبدأ بشعور من الاستعلاء الذي يتنامى حتى يقود صاحبه إلى المهالك. والآية ترشدنا إلى أن الكبر يهلك صاحبه مهما عبد الله عزّ وجلّ. وحسبك أن إبليس لعنه الله كان أعبد الملائكة لله تعالى.

اسكن أنت وزوجك الجنة

"وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾ ".

أمر الله آدم عليه السلام أن يسكن الجنة هو وزوجه. وكانت هذه المرحلة مرحلة إعداد لعمارة الأرض وسكناها. مرحلة عاش فيها آدم خالياً من تبعات الحياة التي نعرفها، فلا كدّ ولا تعب ولا شقاء ولا حزن، مرحلة لو عاشها الإنسان في الأرض ما كانت حياته فيها إعماراً لها، ولا كانت خلافة. ولذلك فهي مرحلة إعداد فقط؛ لأن الجنة ستكون نموذجاً عند إعمار الأرض، وستكون مآلاً للمؤمنين في الآخرة.

سكن آدم وزوجه الجنة. والأمر بسكنى الجنة مع زوجه، يوحي بأن الإكثار بالنسل سيكون من خصائص بني آدم. وإذا صحّ ما قيل إن شيث بن آدم قد ولد في الجنة،



كان دليلاً على أنه قد عرف أن الأمر بالسكن مع زوجه يعني التكاثر بحدوث سببه، بل دلّ ذلك على أن الله قد شرع لهما التّبعّل حتى من غير قصد التكاثر، وأنه جعل قرّة عين الرجل في المرأة، وقرّة عينها في الرجل. وحسبك أن تكون حياة الجنة، وهي الحياة النموذجية، قائمة على الزوجية بذاتها. وهذا دليل عظيم على أن حياة الإنسان لا يمكن أن تكون نموذجية من غير زوجية، ولا يمكن أن تكون سعادة الرجل إلا بوجود المرأة التي شرع الله له نكاحها، ولا يمكن أن تكون سعادة المرأة إلا بوجودها مع زوج.

(وكلا منها حيث شئتما رغداً)

العيش الرغد هو العيش الهنيّ، المتسع بكل أسباب الكثرة، المتصل بكل أسباب الديمومة، الخالي من شوائب النقص كلها. فهو من القَدْر غير المحصور بمقدار، ومن الكيف الذي يوافق أكمل ما يطلبه الإنسان ويسعى إليه في حياته، وهو من الزمان بمر الزمان حتى لا ينقطع.

حياة هذا شأنها تجعل عند الإنسان مفارقة بين الحياة التي نعيشها على الأرض، والحياة التي عاشها آدم في الجنة. ولا أظنني مغالياً إذا قلت إن كل ما نسميه رغداً في حياتنا الدنيا، ليس كذلك بالقياس إلى الحياة في الجنة.

الحياة التي عاشها آدم كان فيها على حرية التنقل والمأكل. دلّ على ذلك قوله سبحانه "حيث شئتما". وهذا يحدث مفارقة أخرى لدى الإنسان، وهو يجد نفسه على الأرض مكبلاً، بالقيود التي لا شيء منها كائن في الجنة. وهذا يجعله توّاقاً إلى العمل بما يوصل إلى الجنة.

(ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)

بعد أن أطلق الله أيديهما في الجنة يأكلان منها رزقاً رغداً، قيّد الأمر بنهي واحد فقط وهو "ولا تقربا هذه الشجرة". والنهي يشير إلى مظنّة الوقوع في المنهي عنه؛ ألا ترى أنك إذا قلت لشخص: أعدّ نفسك ولا تغفل عن وقت الامتحان؛ كان النهي بـ "لا تغفل" إشارة إلى مظنّة الوقوع في الغفلة. وكذلك إذا قلت: خذ السيارة ولا تسرع، دلّ ذلك على



مظنّة الوقوع في المحذور وهو السرعة. وتكون الإشارة إلى مظنّة الوقوع في المنهي عنه أكبر إذا جاء النهي بعد أمر، كما في الآية الكريمة التي نحن في رياضها: "وكلا منها حيث شئتما رغداً ولا تقربا هذه الشجرة".

وثمّة مظنّة أخرى للوقوع في المنهي عنه، وذلك حين يكون الذي تنهى عنه جزءاً من جنس الذي تبيحه وتسمح به. وهذا هو الذي حدث مع آدم عليه السلام. ولذلك قال الله له ولزوجه "ولا تقربا هذه الشجرة" بتحديد شجرة معينة بالإيماء إليها باسم الإشارة (هذه). فهذا غاية التحديد والتعيين، من أجل ألا يقعا في الخطأ والنسيان. هذا التحديد الذي لا يقبل تأويلاً، كان آدم وحواء فقط، هما المعنيّين به، المكلفين تنفيذه؛ أي أنه لا شأن لنا - نحن ذرية آدم - به. ولذلك لم يذكر لنا الله الشجرة التي نهى عنها آدم وزوجه. هو امتحان ينجح فيه صاحبه فيسرّك، أو يرسب فيحزنك. ولن تكون أسئلة هذا الامتحان في الحالين هي التي سرّتك أو أحزنتك. ولذلك لن تحفل بها، ولن تسأل عنها. ولهذا فالشجرة نفسها لا تعنينا. ولذلك لم يذكرها الله باسمها لا تصريحاً ولا تلميحاً. وعلى ذلك يكون الذي ذهب إليه أكثر المفسرين من تحديد الشجرة وذكرها، ضرباً من الفضول الذي لا يقوم عليه دليل. قالوا: هي شجرة التفاح، وقيل: التين، وقيل: الحنطة. وروي عن ابن عباس أنها الكرمة، ولذلك حُرّمت علينا الخمر. وهذا قول لا يصحّ نقله عن ابن عباس، وإن احتفت به التفاسير. وقد حُرّمت الخمر لسبب آخر غير هذا. إذ لو كان هذا هو السبب في تحريمها، فماذا يقال في أمرها قبل التحريم؟ ولهذا فعلم هذه الشجرة من الغيب الذي لا نعلم عنه شيئاً. ولو علم الله في ذكرها خيراً يفيدنا لذكرها. وإذ لم يكن الأمر كذلك فهو الفضول الذي لا طائل تحته.

وقد نهى الله آدم وزوجه عن الأكل من الشجرة فقال: "ولا تقربا هذه الشجرة" دون أن يذكر الأكل؛ لأنه كان قد ذكر الأكل من قبل في الآية نفسها فقال: "وكلا منها حيثما شئتما رغداً". وذكر الأكل وعدمه ينطوي على حكمة عظيمة؛ ذلك أنه لما ذكر الأكل أولاً، دلّ على أن الأكل هو الذي سيؤدي إلى مخالفة أمر الله. وقد وسّع الله على آدم وزوجه دائرة المأكل، فأطلق أيديهما يأكلان كيف يشاءان "حيث شئتما" من أجل ألا يكون الوقوع في المحذور بسبب التضييق، فسدّ عليهما باب العذر الضيق، بما وسّعه الله



عليهما من دائرة المأكول. وأما أنه لم يذكر الأكل عندما قال: "ولا تقربا هذه الشجرة" فلأنه كان قد ذكر المراد منه أولاً. ولا شك أن النهي بقوله "ولا تقربا هذه الشجرة" يتضمن تحذيرهما الذي يليق به أن يكونا على حذر شديد مما نهاهما الله عنه.

وإذا نظرت في الأمر والنهي في هذه الآية، وقفت على عظمة الأسلوب فيها. فقد خوطب آدم وحده عند مسألة السكن، وجعل زوجه تابعاً وشريكاً في السكن لا في الخطاب: "يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة"؛ لأن سكن الزوجين قائم على اتباع المرأة للرجل. لكنه عند ذكر الأكل، والكفّ عنه، خاطبهما جميعاً؛ فالأمر والنهي لكل واحد منهما باعتباره مكلّفاً، وباعتبار كل واحد منهما آكلاً، غير تابع للآخر: "وكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة".

(فتكونا من الظالمين)

الظلم هنا ظلم النفس. وظلم النفس قبيح المخبر والمظهر؛ ذلك أن الإنسان قد يظلم إنساناً آخر طمعاً في منفعة، أو دفعاً لأذى يتوهمه فيكون في منطق نفسه معذوراً. أما أن يظلم الإنسان نفسه فأمر لا يأتي عليه مسوغ، ولا يخرج منه تفسير مقبول، وأنى له أن يجد لنفسه عذراً على ظلمه لها؟

وفي الآية ما يشير إلى أن الشقاء الذي يحلّ عند مخالفة أمر الله يشمل الأسرة بكاملها "فتكونا من الظالمين". ومجيء لفظ الظلم بصيغة الجمع "الظالمين" إيحاء بأنه سيكون ظلم وظالمون كثيرون.

(فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه)

لقد وقعت الفتنة؛ وكانت نتيجتها أن الشيطان، تمكّن من أن يُزِلّهما ويوقعهما في ما حذّرهما الله منه. والزلل هو الخطأ، وهو في الأصل تحريك الشيء من مكانه الصحيح؛ ولذلك يقال: زلّت قدمه فوقع؛ أي تحرّكت عن مكانها الصحيح فوقع.

وقد قرئت هذه الآية بقراءتين؛ فقد قرأها الجمهور "فأزلهما الشيطان عنها" وهي قراءة تشير إلى الزلل والخطأ الذي وقعا فيه. وقرأها حمزة: "فأزالهما الشيطان عنها"



وهي قراءة تدلّ على نتيجة الزلل الذي كان منهما، ونتيجته هي الخروج من الجنة وإزالتهما منها. وهكذا تتكامل القراءتان في الإخبار عن موضوع واحد. ولكن قراءة "فأزلهما الشيطان عنها" فيها لطف عظيم ؛ لأن الزلل يمكن أن يصحّح بالرجوع إلى الله. وهذه ميزة أعطيت لآدم وذريته ؛ فباب تصحيح الزلل مفتوح إلى ما شاء الله. وهذا يشير أيضاً إلى أن إعمار الأرض سيكون قائماً على الصواب أولاً، وعلى تصحيح الخطأ والزلل ثانياً ؛ وأن تصحيح الخطأ يظل بابه مفتوحاً، ما ظلّت الحياة عامرة بالذين يصيبون ويخطئون حتى يدركهم الموت.

(فأخرجهما مما كانا فيه)

المقصود بالذي كانا فيه: الجنة ونعيمها. والإبهام الذي في الاسم الموصول (ما) يتضمن التوسعة ؛ فهي إشارة إلى سعة ما كانا فيه. وعندما يكون الجزاء خروجاً من هذا النعيم وحرماناً منه تكون نتيجة الخطأ فوق التصوّر. والآية ترشدنا إلى أن الإنسان هو الذي يضيّق على نفسه ؛ يعصي ربّه ليوسّع دائرة المباحات على نفسه ؛ فإذا هو يحرم نفسه من كل شيء.

وتشير الآية كذلك، إلى أن من العقاب ما يكون في السلب بعد العطاء، وهو من أشدّ أنواع العذاب إيلاماً في الدنيا، لمن يخرج عن صراط الله ومنهجه. ألا ترى أنه إذا كان منعماً خرج من النعمة محروماً، وإذا كان غنياً خرج فقيراً يتكفف الناس، وإذا كان ذا جاه وسلطان خرج من سلطانه نكرة لا يأبه به أحد.

(وقلنا اهبطوا)

الهبوط في حكاية آدم له دلالتان مختلفتان ؛ فهبوط آدم خروج من الجنة ونزول إلى الأرض لإعمارها. وهبوط إبليس هبوط خروج من الجنة ولعنة يهبط بها إلى سخط الله وغضبه. وهل كان هبوطه نزولاً إلى الأرض للإقامة فيها؟ الواضح من آية سورة الأعراف أنه كذلك.



(بعضكم لبعض عدو)

في هذه الكلمات القلائل دلالة عظيمة على تحذير بني آدم من أن ينساقوا إلى عدوّهم اللدود الذي كان سبب خروجهم من الجنة، كما قال الله في آية يوسف عليه السلام: "إن الشيطان للإنسان عدو مبين" (يوسف/ ٥). وفي سورة فاطر "إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً" (فاطر/ ٦). والعداوة في الأرض أشدّ من تلك التي كانت من قبل؛ لأن إبليس ما أوقع آدم في مخالفة أمر ربّه إلا وآدم ناسٍ. أما العداوة هنا فسيكون فيها كل ما يغضب الله، من الشرك بالله والكفر والمعاصي والوقوع في المحظورات، عن قصد وسبق إصرار.

(ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين)

الخطاب للجميع: آدم وذريته، وإبليس وجنوده من الشياطين وكفرة الجن. والمستقرّ اسم من الفعل (استقرّ)؛ والمتاع كل ما يستمتع به من زينة الحياة ومتعها، كالجاه والمال والسلطان والنساء والعزوة والأبناء والصحة والجمال والزخرف وغير ذلك، مما يستمتع أو يُتقوّى به في الدنيا. وقد جعل الله الإقامة في الأرض ومُتعها وزينتها (إلى حين)، إيذاناً بأنها ستكون معبراً إلى الآخرة وطريقاً إليها. وهذا يتضمن أن "إلى حين" هي مدة عمارة الأرض والخلافة فيها.

(فتلقّى آدم من ربّه كلماتٍ فتاب عليه إنه هو التوّاب الرحيم)

لقد ألهم الله عزّ وجلّ آدم كلماتٍ دعا بها ربّه وأناب بها إليه. وقد ذهب أهل التأويل كل مذهب في تفسير هذه الكلمات؛ ونسبوا في تأويلها أقوالاً إلى ابن عباس، مما لا يصحّ تصوّر نسبتها إليه. ولما كانت آيات القرآن يفسّر بعضها بعضاً، فلا حاجة إلى تقديرات وتأويلات؛ فقد جاء في سورة الأعراف: "قالا ربّنا ظلمنا أنفسنا، وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين" (الأعراف/ ٢٣). هذه هي الكلمات التي تلقاها آدم من ربه. وإن التعبير بـ (كلمات) إشارة إلى قلّتها، ولكنها تدلّ على أمور كثيرة، منها أن الله قد



جعل في آدم الإنابة إلى ربه. وهي صفة سيورّثها لذريته، بغض النظر عمّن أخذ بها، أو لم يأخذ. ومنها أن قابلية اكتساب الخطأ ليست متأصلة في آدم وذريته. وأن الاعتراف بالخطأ أول خطوة في طريق تصحيحه وتقويمه. وأن العقوبة على المعصية قد تكون فورية، وأن هذه العقوبة يجب أن تكون منبهاً للإنسان. وغير ذلك مما تدلّ عليه هذه الصفات التي تجعل آدم أهلاً لعمارة الأرض. وقد قرئت هذه الآية الكريمة "فتلقّى آدمَ من ربّه كلماتٌ" بجعل آدم مفعولاً، و (كلمات) فاعلاً. وهذه القراءة إشارة إلى أن هذه الكلمات كانت تداركاً وإنقاذاً لآدم من الهلاك، والقراءتان متكاملتان، ولا تفضل إحداهما الأخرى.

(فتاب عليه إنه هو التوّاب الرحيم)

كانت التوبة إيذاناً برجوع آدم إلى ربّه، فقبل توبته. وهذه إشارة إلى أن التوبة منحة إلهية لآدم وذريته؛ لأن هو الله التواب الرحيم. وصيغة (التوّاب) صيغة مبالغة؛ تشير إلى ما سيكون من وقوع بني آدم في أخطاء كثيرة، وأن الله سيغفر للتائب المنيب ذنوبه مهما كثرت. فكثرة المغفرة تشير إلى كثرة المغفور، وإن كانت مغفرته أوسع.

قُرئت الآية "إنه هو التوّاب الرحيم" بكسر همزة "إنّ" باعتبارها في بداية الجملة. وقرئت بفتح الهمزة "أنه هو التوّاب الرحيم" ليكون المعنى: لأنه هو التوّاب الرحيم. واجتماع صفتي (توّاب) و (رحيم) يدلّ على أمور كثيرة، منها أن التوبة المقرونة بالرحمة هي التي تجعل التائب موصولاً بأسباب المغفرة والإنابة التامة. ومنها أن صفة (الرحيم) لم تعد صفة مشبهة، بل صيغة مبالغة، لاقترانها بصيغة المبالغة (التوّاب)؛ إشارة إلى الكثرة في الصيغتين.

(قلنا اهبطوا منها جميعاً؛ فإما يأتينّكم مني هدى؛ فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

هذه هي المرّة الثانية التي جاء فيها الأمر بالهبوط. كانت المرّة الأولى عندما قال: "اهبطوا بعضكم لبعض عدو"، فقرن الهبوط بما قضى أنه واقع فيهم من العداوة. وكانت



المرّة الثانية هنا "اهبطوا جميعاً فإما يأتينّكم مني هدى..." فَقَرَن الهبوط بما أراده من إرسال الرسالات السماوية والهداية الربّانية. وعلى ذلك فالهبوط الذي هو النزول اقترن به أمران أولهما العداوة المستمرّة بين آدم وإبليس من جهة، وبين ذرية كل منهما من جهة أخرى، بل عداوة بني آدم بعضهم لبعض. وثانيهما: إرسال الرسالات السماوية وامتحانهم بها؛ فمن اهتدى فلا خوف عليه، ومن كفر فإلى عذاب الله في النار.

(إما) أداة مكونة من أداتين هما (إن) الشرطية و (ما). والذين تصوّروا أن (ما) زائدة على خلاف الصواب. فقد دخلت (ما) على (إن) لتوكيد الشرط؛ ولذلك جاز توكيد الفعل المضارع بنون التوكيد (يأتينّكم). ومثل هذا قوله تعالى: "إما يبلغنّ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما".

في الآية شرطان هما (إما يأتينّكم مني هدى) و (فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون). ولما كان الشرط يحتاج إلى جواب حتى يتم معنى الجملة، فقد اختلف النحاة في تحديد جملة الجواب لهذين الشرطين. ذهب سيبويه إلى أن جملة الشرط الثانية كلها جواب للشرط الأول (إما يأتينّكم). وبذلك يكون المعنى هكذا: إذا جاءكم هدى مني، فالذين يتبعون هداي فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون.

وأما الكسائي فقد ذهب إلى أن (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) هي جواب الشرطين، فيكون الشرط الأول: إن يأتكم مني هدى فلا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون. والشرط الثاني واضح لأنه ملفوظ ولا يحتاج إلى تقدير.

وينجم عن تقدير الكسائي أن يكون مجيء الهدى كافياً للأمان من الخوف والحزن، وهو معنى غير صحيح. والأمر حقيقة لا يحتاج إلى هذه التقديرات. فجواب الشرط للجملة الأولى "فإمّا يأتينّكم مني هدى" محذوف تقديره: "فاتبعوه"، دلّ على ذلك ما بعده. وهذا مختلف عن تقدير سيبويه؛ الذي يجعل جملة الشرط الثانية جواباً للأولى. ومختلف عن تقدير الكسائي؛ لأن مجيء الهدى إلى الناس لا يكفي لأمانهم من الخوف إلا إذا اتبعوه واهتدوا.



قرئت الآية "فلا خوفَ عليهم" باعتبار (لا) نافية للجنس. وبذلك يكون للآية معنيان تحمل كل من القراءتين معنى منهما. أما التي لنفي الوحدة "فلا خوفٌ" فلا تنفي كل خوف. والمقصود من ذلك ألا تدخل الطمأنينة إلى نفس المؤمن بشكل دائم متصل ؛ فالخوف من عذاب الآخرة عبادة. وأما (لا) التي لنفس الجنس، فإنها تشير إلى النتيجة التي يكون المؤمن بها آمناً من كل خوف. ولهذا لا يحسن أن يقال إن قراءة النصب أبلغ في المعنى، لأن لكل واحدة في القراءتين معنى مقصوداً. وإنما يجتمع المعنيان في الآية بسبب وجود القراءتين.

(والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

تخبرنا الآية أن الكافرين والمكذبين بآيات لله هم أصحاب النار المخلدون فيها. قال بعض أهل التفسير في تأويلها إن الكفر يكفي وحده لجعل أصحابه من أهل النار. ولما لم تكتف الآية بذكر الكفر، بل أردفته بذكر التكذيب بآيات الله، دلّ ذلك على أن عموم كلمة الكفر ليس هو المراد ؛ فالكفر كلمة عامة تشمل كفر النعم، وكفر المعاصي، وهما مما لا يجب فيهما الخلود في النار. وعلى ذلك يكون الكفر المراد من الآية هو الشرك بالله. هذا ما قاله ابن عطية رحمه الله بعد أن حرّرت مراده بكلماتي (المحرر الوجيز ١/ ٢٦٥).

قلت : الآية تشير إلى كفر الشرك، لا من حيث إن التكذيب بآيات الله جاء بعد ذكر الكفر، بل من حيث إن التعبير بـ (الذين كفروا) لم يرد مرة واحدة في القرآن الكريم، إلا وهو يشير إلى كفر الشرك، وإنكار رسالة القرآن، ونبوّة النبي صلّى الله عليه وسلّم. ولهذا لا أفضّل أن تكون عبارة "وكذبوا بآياتنا"، وكأنها قيد على عبارة "والذين كفروا". بل إني لا أعدّها خصوصاً بعد ذكر العموم. الأمر في نظري أعمق من ذلك بكثير، إليك بيان ذلك : الكفر قبيح عظيم القبح عندما يكون مجرد اعتقاد مستكنّ في نفس صاحبه، لا يؤذي بمقتضى اختيار صاحبه له أحداً من الناس. فإذا تحوّل هذا الكفر إلى أن يكون مسلكاً لأذى المؤمنين وتحدّي مشاعرهم، وتكذيب آيات الله علناً، فذلك مما لا يقع قبح مثله ضمن دائرة التصوّر. والآية تتحدث عن أولئك الذين كفروا بالله، ثم كذّبوا آيات الله علناً.



فالواو هنا - وإن كانت للعطف - فإنها تعني تصعيد درجة القبح التي في الكفر. كفروا وكذّبوا؛ كفروا اعتقاداً، وكذّبوا تحدياً واستهزاء. ألا ترى أن القاضي الذي يريد أن يصعّد قبح جريمة القتل يقول للقاتل: قتلتَ وهربتَ. فالواو هنا تفيد ما أفادته الواو هناك، وهذا معنى للواو غير معروف في كتب النحو.

ومثل هذا كثير في القرآن، يقول الله تعالى: "هم الذين كفروا وصدّوكم عن المسجد الحرام" (الفتح/ ٣٤). أما كان الكفر وحده يكفي للتشنيع عليهم؟ بلى. ولكن الآية أرادت أن تصعّد قبح كفرهم وهو يُتَرجم سلوكاً، فيصبح سبيلاً إلى الصدّ عن المسجد الحرام. ومثل ذلك قوله سبحانه: "يومئذ يودّ الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوّى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً" (النساء/ ١٦٨). ونخلص من ذلك إلى نتيجتين أولاهما: أن عبارة (الذين كفروا) حيث وردت في القرآن لا تدلّ إلا على كفر الشرك وإنكار رسالة القرآن. وثانيتهما: أن ما ورد من أفعال بعد عبارة "الذين كفروا" يقصد بها تصعيد درجة القبح الكائن في الكفر، والواو تخدم هذا التصعيد وتيسّر أمره.

وثمّة مسألة يمكن أن تثار في هذا الصدد وهي: ما شأن الذين كانوا يفعلون ذلك من الكفار - وبخاصة صناديدهم - إذا دخلوا في الإسلام؟ لقد أجابت آية سورة محمد صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك؛ إذ جاء فيها: "إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله ثم ماتوا وهم كفار فلن يغفر الله لهم" (محمد/ ٣٤) وبذلك لا يبقى مجال للاعتراض على أن آية سورة البقرة": "والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا" قد نزلت بعد غزوة الأحزاب، بحجة أن بعض قادة الأحزاب قد أسلموا. قلت: إسلامهم يخرجهم بمقتضى آية سورة محمد من الخلود في النار الذي تتحدث عنه آية سورة البقرة. فالقوم قد أسلموا، فما ينطبق عليهم حكم الكفار إذن. هذا إذا صحّ أن هذه الآية قد نزلت بعد غزوة الأحزاب.



تقول الآية "كذّبوا بآياتنا" وذلك بتعدّيه الفعل "كذّبوا" بالباء لا بنفسه. وحتى يظهر المعنى المراد من ذلك جلياً انظر في عبارة: أمسكت اللص، وقابل بها عبارة "أمسكت باللص" فستجد أن العبارة الثانية تعني أنك قد أمسكت به ملتصقاً به فما بينك وبينه حائل. فإذا نظرت في الآية "كذّبوا بآياتنا" وجدت أنهم قد ألصقوا بأنفسهم تكذيبهم بآيات الله. فهم لم يكذبوا فقط، بل ألصقوا تكذيبهم بآيات الله. فالجريمة إذن جريمتان لا جريمة واحدة. أو هي جريمة واحدة متدرّجة في القبح.

قد يكون المقصود بالآيات آيات كتاب الله عزّ وجلّ. وقد يكون المقصود منه ما رأوه من معجزات النبي صلّى الله عليه وسلّم، أو ما يرونه من آيات الله في الكون وفي أنفسهم. وقد يكون ذلك كله هو المراد.

أما كون الكفار والمكذبين بآيات الله هم أصحاب النار، فذلك أمر يقصد منه تقريعهم والاستهزاء بهم. وقد أشارت إليهم الآية الكريمة باسم الإشارة "أولئك" للتحقير. وهذا يعني أن الإشارة تكون للتحقير، كما تكون للتعظيم. وقد سمينا إشارة التعظيم "إشارة الشأن"، ونسمّي الأخرى "إشارة التحقير".

وخلود الكفار والمكذبين بآيات الله في النار هو حكم التأبيد فيها: "أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون".

دعوة إلى بني إسرائيل

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٤٢﴾ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾

بنو إسرائيل تسمية وردت في القرآن في النداء، كهذه الآية التي نحن في رياضها، ومعرض الخبر كقوله تعالى: "قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل" (يونس/ ٩٠). وينبغي لنا أن نعلم أن هذه التسمية في القرآن مختلفة عن التسميات والتقسيمات التي في كتب التاريخ، وما ذلك إلا لأن القرآن يشير إلى حقائق، بغض النظر عن كونها متفقة



أو غير متفقة مع تقسيمات المؤرخين. ولست ألمز في هذا المعرض المؤرخين؛ فهي صحيحة باعتبار هدفهم، ولا تتناقض مع القرآن في المحصلة النهائية، بشرط أن تكون مبتناة على حقائق لا مجال لردّها.

بنو إسرائيل تسمية أطلقت على أبناء سيدنا يعقوب وأحفاده الذين عاشوا في القرن السابع عشر قبل الميلاد، وهو نفس عهد سيدنا إبراهيم الخليل. المؤرخون يقصرون هذه التسمية على أبناء يعقوب وأحفاده في هذه المرحلة.

تنتهي هذه المرحلة - عند المؤرخين - بهجرة أسرة يعقوب إلى مصر وانضمامها إلى سيدنا يوسف. وتبدأ مرحلة جديدة في أبحاثهم التاريخية، يسمونها المرحلة الموسوية التي بدأ ظهورها بظهور سيدنا موسى. وكان ذلك بعد سيدنا إبراهيم بنحو ستمائة سنة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة نشوء اليهودية بصورتها التي استقرت عليها، وكان ذلك على يد جماعة يهوذا الذين سباهم بختنصّر إلى بابل في القرن السادس قبل الميلاد. (العرب واليهود في التاريخ ٦٥ - ٦٧). هذه هي تقسيمات المؤرخين وتسمياتهم. وما على القوم من سبيل؛ فإن ما ذهبوا إليه صحيح، ولا يتعارض مع ما في كتاب الله عزّ وجلّ.

لقد ظلت رابطة النسب قوية بين أتباع سيدنا موسى في عصره؛ فقد كانت الطريق الذي يجمعهم على التوحيد. فكانوا يتّسمَّون بني إسرائيل باعتبارهم أحفاده نسباً، وأتباعه اعتقاداً. وهذا مسلك صحيح لو أن الذين بعدهم حافظوا على شريعتهم ومعتقدات أجدادهم وأسلافهم، فقد ضيّعوا الشريعة والمعتقد، ولم يبق لهم إلا التمسك بدعاوى النسب، على ما دخله من اختلاط في العصور المختلفة، وأصبح القوم أشد غلاة العنصرية، لأنه ليس لديهم من سموّ الاعتقاد والسلوك ما يتمسكون به بعد أن هدروه، وأصبحوا بعنصريتهم وشعورهم بالتميّز ألدّ أعداء الإنسانية.

عندما خاطبهم القرآن بهذا الخطاب "يا بني إسرائيل" فقد أراد أن يردّهم إلى إسرائيل - وهو يعقوب عليه السلام - سلوكاً واعتقاداً، كما تمسّكوا هم بدعوى النسب وحافظوا عليها. وهذا من أساليب العربية والقرآن بخاصة؛ فإن الله لما أراد أن يحض



الناس على الشكر نسبهم إلى نبيه نوح النبي الشكور: "ذرية من حملنا مع نوح، إنه كان عبداً شكوراً" (الإسراء/ ٣). ونداء بني إسرائيل بمقدار ما فيه من إشادة بإسرائيل عليه السلام، فيه تعريض بهم، لاحتفائهم بالنسب أكثر من احتفائهم بالعمل والاقتداء بمن يزعمون أنهم ينتسبون إليه.

(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم)

ذهب المفسرون رحمهم الله جميعاً كل مذهب، وهم يفسرون النعمة التي أنعم الله بها على بني إسرائيل؛ فقيل إنها النجاة من فرعون ومن الغرق. وقيل إنها العفو عن اتخاذ العجل والتوبة عنهم، وقيل إنها النعمة التي أنعم بها عليهم من إدراك النبي صلّى الله عليه وسلّم (الكشاف ١/ ٢٧٥). وقيل إنها بعثة الرسل فيهم وإنزال المن والسلوى، وتفجير الحجر، وقيل إنها منحة التوراة وأنه جعلهم أهلها وحملتها (المحرر الوجيز ١/ ٢٦٧).

ولما كان القرآن يفسر بعضه بعضاً، فالنعمة هنا هي التي أشارت إليها الآية الكريمة: "وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء، وجعلكم ملوكاً، وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين" (المائدة/ ٢٠).

(وأوفوا بعدي أوف بعهدكم)

ظاهر الألفاظ أن ثمّة عهدين، أحدهما منسوب إلى الله "عهدي"، والآخر منسوب إليهم "عهدكم". وهما في الحقيقة عهد واحد له معاهدان: الحق سبحانه وبنو إسرائيل. وإنما نسب إلى كل جانب عهداً؛ لأن وفاء كل واحد من المعاهدين حق للطرف الآخر. وهذا مبدأ قانوني عظيم، يترتّب على تطبيقه أن العهود ملزمة للأطراف كلها، وأن وفاء كل طرف واجب عليه، وأن هذا الوفاء حق للطرف الآخر، لا يمكن التصرّف إلا بمقتضاه وعلى أساسه.



أما عهدهم لله عزّ وجلّ فقد عبّرت عنه آيات منها قوله تعالى: "وإذْ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله، وبالوالدين إحسانا، وذي القربى واليتامى والمساكين، وقولوا للناس حُسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة"(البقرة/٨٣) وقوله: " وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ " (البقرة/ ٨٤) وقوله: "ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل، وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً، وقال الله إني معكم، لئن أقمتم الصلاة، وآتيتم الزكاة، وآمنتم برسلي وعزرتموهم، وأقرضتم الله قرضاً حسناً" (المائدة/ ١٢). وأما عهد الله فهو ما عبرت عنه الآية السابقة وهي الآية ١٢ من سورة المائدة: "لأكفّرنّ عنكم سيئاتكم، ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار، فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضلّ سواء السبيل".

لقد أخذ الله على بني إسرائيل عهوداً ومواثيق كثيرة، كما هو واضح في آيات كثيرة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: "وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً" (النساء ١٥٤). ومن الواضح أن عهد السبت وميثاقه ليس هو المقصود من الآية التي نحن في رياضها "وأوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم"؛ لأن شريعة محمد التي كلّفوا باتّباعها نسخت ذلك.

"وإياي فارهبون" هذا التركيب في الأصل جملتان: ارهبوا إياي و فارهبون. والنون في الجملة الثانية (فارهبون) هي نون الوقاية، والكسر فيها إشارة إلى الياء المحذوفة، والتقدير (فارهبوني). وقد حذفت النون التي تكون في الأفعال الخمسة عندما تُبنى منها صيغة الأمر؛ فأصل هذا الفعل (فارهبونني)؛ حذفت نون الإعراب، وبقيت نون الوقاية. الرهبة خوف ممتزج بالحذر من العقاب. ومن أجل ذلك خاطبهم الله بقوله: (فارهبون). أما الخوف الممتزج بالتعظيم والحياء فهو الخشية.



(وآمنوا بما أنزلت مصدّقاً لما معكم)

يطلب الله عزّ وجلّ من بني إسرائيل أن يؤمنوا بالقرآن الذي جاء مصدّقاً ما معهم من الكتاب الذي آتاهم الله إياه، ورسالة موسى، والأنبياء الذين جاؤوا قبله وبعده. وإشارة هذه الآية إلى أن القرآن مصدّق لما معهم، تهدف إلى تعريفهم بأن الرسالات تتكامل ولا تتناقض، وأن ما جاء به محمد صلّى الله عليه وسلّم يكمل الرسالات التي قبله ولا ينقضها. وهذا يستدعي أن يعيد اليهود حساباتهم بأن الله اختارهم فلا يختار غيرهم.

(ولا تكونوا أوّل كافر به)

ذهب المفسّرون في تفسير هذا التعبير مذاهب شتّى، وذلك أن فريقاً منهم قد ظنّ أن "أول كافر" تعني أول من كفر ترتيباً. ولذلك أخذوا يتأوّلون نهي الله لهم عن أن يكونوا أول من كفر، مع أنهم ليسو أول الكافرين به، فقد سبقهم إلى ذلك مشركو مكة. قالوا من أجل الخروج من الإشكال الذي صنعه هذا الفهم: إن هذا التعبير يعني أنه كان عليهم أن يكونوا أول من آمن به، فلما لم يكن الأمر كذلك صاروا بحكم أول من كفر به. أو أن المقصود من ذلك: لا تكونوا مثل أول من كفر به من المشركين. أو أنه يعني: لا تكونوا أول الكافرين به من أهل الكتاب، أو أنه يعني: لا تكونوا أول الكافرين بكتابكم؛ لأنكم إن كفرتم به كفرتم بكتابكم. أو أنه أراد تغليظ الكفر، أو أنه أراد: لا تكونوا أول من يكفر به مع معرفتكم أنه الحق، إلى آخر ذلك من التأويلات (التفسير الكبير ٣/ ٤١). هذه التأويلات مردّها إلى أن هذا الفريق من المفسّرين فهموا من هذا التعبير "أول كافر" أن كلمة (أول) تعني ما تعنيه في الاستعمال: الترتيب.

وذهب فريق آخر إلى أن المقصود هو: لا يكن كل واحد منكم أول كافر به. وقيل إن (أول) زائدة والتقدير: ولا تكونوا كافرين به. وقدّره بعضهم بأن ثمّة معطوفاً محذوفاً من التقدير: ولا تكونوا أول كافر ولا آخر كافر به (الدر المصون ١/ ٣١٨).



قلت: (أول) لها في العربية معنيان هما: ترتيب الزمن، وترتيب الهيئة. وكل منهما يعني السبق في شيء؛ وإذا أردت أن تعبّر عن كون أبي بكر الصديق رضي الله عنه أسبق الراشدين قلت: أبو بكر أول الخلفاء الراشدين. وهذا يتضمّن سبقه لهم في الزمن والرتبة. على هذا الفهم يظهر معنى الأوّلية في الآية "أول كافر به". ألا ترى كذلك أنك إذا أردت أن تميّز عالماً في جمع من العلماء قلت: هذا أول العلماء. وإذا أردت أن تشنع على سفيه قلت: إنه أول السفهاء؟ وهو ليس أولهم زمناً ولا تاريخاً. وعلى هذا يظهر أن معنى قوله: "أول كافر به" هو: أكفر كافر به.

وهنا ينشأ سؤال آخر وهو: لماذا قال: أول كافر ولم يقل أول الكافرين؟ قلت: لأنه أراد أن يجمع الكفر كلّه في واحد؛ ليكون أمعن في التشنيع والتقبيح.

وينشأ سؤال آخر وهو: لماذا يُنهى عن أقبح الكفر وأفظعه، إذا كان أقلّه قبيحاً فظيعاً؟ ولماذا لم يقل: ولا تكونوا من الكافرين به؟ قلت: لأن الآية تشير إلى أمرين أحدهما: تاريخهم الغصان بالكفر، وسبقهم إلى تكذيب الأنبياء والمرسلين، حتى دفعهم تكذيبهم وكفرهم إلى قتل الأنبياء. فهذا سبق في الكفر ما بعده سبق. والآخر: أن الآية تشير إلى أنهم سيكونون أكفر الكافرين بهذه الرسالة. والهدف من ذلك كلّه الإشارة إلى غلوّهم في الكفر.

(ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً)

لقد وقف العلماء عند هذه الآية، فقال بعضهم: (ضُمّن الاشتراء معنى الاستبدال؛ فلذلك دخلت الباء على الآيات، وكان القياس دخولها على ما هو ثمن؛ لأن الثمن في البيع حقيقة أن يشتري به، لا أن يشترى) (الدر المصون ١/٣١٩). ويكون المعنى على هذا التقدير: ولا تستبدلوا بآياتي ثمناً قليلاً. معنى ما به بأس. وقدّر بعضهم: مضافاً محذوفاً ليكون المعنى هكذا: ولا تشتروا بتعليم آياتي (الدر المصون ١/٣٢٠). قلت: هذا التعبير ورد كثيرا في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: "اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً



فصدّوا عن سبيله" (التوبة/ ٩) وقوله سبحانه: "لا نشتري به ثمناً قليلاً" (المائدة/ ١٠٦).
والآية - في ما نرى - فيها إيجار حذف، والتقدير: ولا تشتروا بآياتي شيئاً ثمناً قليلاً، فحذف المفعول به (شيئاً) وبقي عطف البيان في الجملة ليشير إلى المفعول المحذوف. وعلى هذا لا تكون حاجة إلى تقدير الاشتراء بأنه استبدال، بل تجري كلمة (تشتروا) على ما وضعت له في اللغة. ولما كان هذا الاستعمال قد تكرّر في القرآن الكريم فهو من أساليبه.
.يتساءل المرء: لماذا كان استبدال الآيات بالثمن القليل هو المنهي عنه؟ قلت:
الآية تشير إلى أمرين أحدهما: أن استبدال أي شيء بآيات الله أمر قبيح، فكيف إذا كان هذا الذي تستبدل به آيات الله شيئاً قليلاً؟ الآخر: إن كل شيء تستبدل به آيات الله هو أمر قليل. وهي إشارة إلى الدنيا برمّتها كما فهم من ذلك بعض العلماء.

والنهي في هذه، يدلّ على أن القوم يفعلون ذلك، أو من عادتهم أنهم يفعلون‌ه.
وهذه الآيات تفضح سلوك اليهود وتعرّض بما يفعلونه.

(وإياي فاتّقون)

ذكر التقوى هنا، كما ذكر الرهبة هناك. ذكر الرهبة لأن الوفاء بالعهد يبنى على خوف ورهبة من الله. وذكر التقوى هنا؛ لأن عدم التفريط بآيات الله، وعدم جعلها محلاً للبيع مقابل ثمن زهيد، يحتاج إلى تقوى واستقامة.

(ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون)

تنهى الآية اليهود أن يلبسوا الحق بالباطل، وهو ديدنهم، وأبرز عاداتهم على مدى التاريخ. ويكون إلباس الحق بالباطل، بخلطه به حتى لا يظهر وجه الحق. وقد كان اليهود يفعلونه وهم يخلطون ما أنزله إليهم بالأباطيل التي كانوا يضيفونها إلى كتابهم، فاجتمع في كتابهم الحق مغطى بأباطيل. هذا ضرب من سلوكهم معهود. وثمّة ضرب آخر، وهو كتمان الحق وحذفه من كتابهم، كانوا يفعلون ذلك عن قصد وسابق إصرار. وقد عبّرت الآية عن هذا القصد والإصرار بعبارة (وأنتم تعلمون) للإمعان في تجريمهم.



والمقصود من النهي عن إلباس الحق بالباطل ، أن يكفّوا عن استخدام مهاراتهم تلك ، في منع الناس من الدخول في الإسلام. وتضليلهم بالأساليب التي يخلطون فيها الحق بالباطل ، دون أن يتمكّن الناس من كشف ألاعيبهم.

والمقصود من نهيهم عن كتمان الحق ، تأنيبهم على كتمان ما عرفوه من كتبهم بأن محمداً صلّى الله عليه وسلّم هو رسول الله الذي بشّرت به التوراة. هذا هو الحق الذي كانوا يكتمونه بعد البعثة ، ولا يطلعون عليه أحداً من العرب. بل كانوا إذا سألهم العرب عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنكروا معرفته من كتبهم.

الفعل المضارع "تكتموا" إما أن يكون منصوباً بأن مضمرة بعد الواو على مذهب البصريين ، أو بالواو نفسها على مذهب الكوفيين ، ويسمّونها واو الصرف. ويكون نصب الفعل المضارع على نسق ما جاء في قول الشاعر :

لا تنه عن خلق وتأتيَ مثله عارٌ عليك - إذا فعلت - عظيمُ

وإما أن يكون مجزوماً بعطفه على المضارع المجزوم قبله فيكون التقدير : لا تلبسوا الحق بالباطل ، ولا تكتموا الحق.

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين)

هذه الآية دليل على عدّة أمور :

أوّلها : أن الصلاة عندهم كانت بأركان وشروط ، كما أن صلاتنا بأركان وشروط. ولا تُقام الصلاة إلا بشروطها وأركانها ، وما كان ليقول "أقيموا" إلا بتحقيق ما تقتضيه من ذلك.

ثانيها : أن الزكاة كانت عندهم مفروضة.

ثالثها : أنه ذكر الركوع بعد ذكر الصلاة للدلالة على أنه كان الركن الأعظم في صلاتهم ، كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم : (الحج عرفة) ، باعتباره أهم ركن من أركان الحج عندنا.



المفاهيم النفسية والتربوية في الآيات

في هذه الآيات مفاهيم نفسية وتربوية مهمة هي: ذكر نعمة الله، والوفاء بالعهد، والرهبة من الله، والتسليم بالحق، وعدم الغلو في الباطل، وعدم الاستهانة بآيات الله، والتقوى، وعدم خلط الحق بالباطل، وعدم كتمان الحق. هذه المفاهيم تربّي الإنسان على عدم الغلو. ومما هو معروف أن اليهود من أشدّ الخلق غلواً في العناد والكفر. ولذلك وصفت الآيات العلاج الشافي الذي يحررهم من أوحال الغلو.

ذكر نعمة الله عزّ وجلّ دليل اعتراف المنعم عليه بهذه النعمة. وهذا يؤدّي إلى أن يحافظ المنعَم عليه بما أكرمه الله من ذلك. وهو إذا فعل ذلك تحرّر من أول موجبات الغلو في الكفر.

والوفاء بالعهد مع الله يحرّر المرء من الغلو في المعصية. وعلى النقيض من ذلك، فإن عدم الوفاء مع الله هو في ذاته غلو كبير.

أما الرهبة من الله عزّ وجلّ فهي كابح عظيم، يكبح المرء من الوقوع في أوحال المعصية، فضلاً عن الغلو فيها.

والتسليم بالحق الذي أشارت إليه الآية "وآمنوا بما أنزلت مصدّقاً لما معكم" يخلّص المرء من منطق المكابرة والمغالطة، ويجعله أقرب إلى التسليم بمنطق الحق أنّى وجده. وهذا من شأنه أن يخلّص المرء من الغلو أيضاً.

وقد أشارت الآية إلى مستنقع الغلو في الكفر الذي أوقع فيه اليهود أنفسهم، وهو أنهم كانوا أكفر الكفار بدينهم. وينهاهم الله عزّ وجلّ أن يستعملوا هذا الأسلوب مع رسول الإسلام صلّى الله عليه وسلّم والقرآن الكريم: "ولا تكونوا أول كافر به".

وعدم الاستهانة بآيات الله دليل على التزام الإنسان بدين الله والمحافظة عليه، وعدم جعله عرضة للبيع مقابل ثمن رخيص زهيد: "ولا تشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً".

أما التقوى فهي العاصم من القواصم. وهي أهم ما يحفظ الإنسان من الوقوع في أوحال الغلو. وعدم خلط الحق بالباطل يجعل الإنسان محل ثقة وتصديق الناس، ويكون



إيمانه برسالته عظيماً. وعدم كتمان الحق يجعلِ الإنسان صريحاً، يحترمه الناس وإن كانوا من أعدائه.

هذه المفاهيم لا بدّ من توافرها حتى يكون دين الإنسان سليماً مبرءاً من العيوب، سليماً من الغلو. فإذا كان الأمر كذلك صحّت عبادته. ولذلك جاء ذكر إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بعد هذه الأمور كلها: "وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ". فالذي يسلم من الآفات التي ذكرتها الآيات تصحّ صلاته وزكاته. ومن لم يسلم منها لم تصحّ له عبادة.

.. وتنسون أنفسكم

" ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ ".

هذا الخطاب موجه إلى رجال الدين من اليهود، وقد كان من صفات هؤلاء أنهم يأمرون أتباعهم بالبر، ولا يفعلونه، وينهونهم عن الشر والإثم ويفعلونهما. وقد ظلت هذه الصفة لاصقة برجال الدين اليهود على مدى العصور. والذي يراجع التوراة يجد أن كهنة القوم كانوا دائماً - وعلى مر العصور - مصدر كل إثم وتمرّد على الأنبياء والمرسلين. هذا وهم يقرؤون الكتاب، ويعلمون أوامره ونواهيه.

ولا يبعد - والله أعلم - أن تكون فئة مخصوصة من رجال الدين هي المقصودة بالخطاب، وهم فئة القرائين، بدليل قوله تعالى "وأنتم تتلون الكتاب". وقد لا يكون هؤلاء وحدهم هم المقصودين بالخطاب، بل جميع رجال الدين، لأنهم جميعاً يتلون الكتاب.

والبرّ هو الخير الواسع العميم. قال بعضهم: وإنما سمّي الخير الواسع براً لكونه واسعاً كالبرّ (الدر المصون ١ / ٣٢٧).

قالوا: الاستفهام في الآية للإنكار أو التعجب. والحق أنه إذا كان للإنكار، فهذا الإنكار فيه تعجب. ويقصد من الإنكار نهيهم عما يفعلونه من أمر بالبر مع نسيان أنفسهم.



وإنما يستقبح من الإنسان أن يأمر غيره بالبرّ وينسى نفسه ؛ لأنه ما دام يعلم أنه خير فلماذا يحرم نفسه منه؟ وهو سلوك يتنافى مع أساسيات العقل والمنطق السليم. ولذلك خاطبتهم الآية بـ "أفلا تعقلون". وحيث ورد هذا التعبير في القرآن فإنه يهدف إلى إيجاد بنية منطقية عند المخاطبين (بفتح الطاء)، بنية لا تتعارض مع أساسيات التفكير البشري، وتتفق مع مصلحة الإنسان، والأساس الذي يجب أن تبنى عليه تربيته وحياته كلها.

وقد استقبح فعلهم، وهو نسيان أنفسهم من البر عند أمر الناس به ؛ لأنه غاية الاستخفاف بعقول الناس ومداركهم. وإذا كان الخطاب موجهاً إلى اليهود، فهذا لا يعني أن غيرهم ليس معنياً به. فمن أصول التربية الإسلامية أن الإنسان يأمر نفسه بالخير أولاً، ثم يأمر غيره بذلك. وإنما يشتد قبح عدم أمر النفس بالبر عند أمر الناس به، إذا علم المسلم أن هذه الصفة من أقبح صفات اليهود. والمسلم لا يقبل أن تكون فيه خصلة واحدة من خصالهم الذميمة وما أكثرها!

التوجيه النفسي والتربوي في الآية

تقوم التربية في الإسلام على أصول تتضمن هذه الآية بعضها، ومن أهمها: التعليم بالقدوة، وهو تعليم يكون فيه المعلم والأب والعالم والمسؤول قدوة للآخرين ؛ يتعلمون من سلوكه أكثر مما يتعلمون من أقواله، ويرون كيف تتحول القيم المجردة إلى سلوك علمي. وبذلك تزول الهوة بين عالم الفكر وعالم التطبيق، بين الأقوال والأفعال.

هذا الأصل لا يقبل التناقض بين القول والعمل ؛ ولا تجد العالم المؤمن بعلمه يقول شيئاً، ويفعل شيئاً آخر يخالفه. ولا تجد الداعية يدعو إلى شيء يهدمه بسلوكه وتصرفاته.

وثمة أصل آخر من أصول التربية الإسلامية ترشدنا إليه الآية ؛ وهو أن الدين التزام، وأن السلوك القويم التزام ذاتي، وأنه ينبع من النفس ولا يفرض عليها. وحين يكون الأمر كذلك لا تجد العالم المستقيم يقول شيئاً إلا وهو ملتزم به، ولا يطلب من الناس إلا ما يطلبه من نفسه فيفعله. عالم هذا شأنه لا يأمر الناس بالبر وينسى نفسه.



وثمّة أصل ثالث من أصول التربية الإسلامية، وهو أن مسؤولية العالم أشد من مسؤولية الآخرين؛ لأنه في نظر الناس أعلم بأصول الدين منهم. فإذا رأوه يخطئ ظنوا هذا الخطأ مما أوصى به الدين. وبذلك يكون سلوكه مضللاً، وعمله مفسداً للناس. ومن هنا كانت عقوبة العالم أكبر من عقوبة غيره، وحسابه أعظم من حساب العوام، أو الذين لا يعرفون الدين. وعقوبته مكافئة لاحتمال كونه منفراً للناس، صاداً لهم عن دين الله من حيث يدري أو لا يدري.

وثمّة أصل رابع ترشدنا إليه الآية الكريمة، وهو أن للعلم قدسية تحمل العالم على احترامها، حتى يسير على هديها. ومن الطريف ذكره في هذا المقام أن شيوخ القراءة، عندما كان الواحد منهم يجيز أحد تلامذته يوصيه فيقول: أنت أفضل أهل الأرض إن عملت بما تعلم، فالزم ما هداك الله إليه. بهذه الطريقة تكونت القدسية للعلم في نفس العالم، وفي نفوس الآخرين. وبهذه الطريقة يرفع الله عزّ وجلّ العالم العامل الذي يأمر نفسه والآخرين بالبر. فإذا زاغ عما هداه الله إليه، فعل به مثلما فعل بالضلّال من علماء بني إسرائيل. من أجل ذلك، كانت الإشارة إلى بني إسرائيل وعلمائهم الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم.

استعينوا بالصبر والصلاة

"وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ"

اختلف المفسّرون في تحديد المخاطَبين بالآية الأولى؛ فذهب قوم إلى أن المخاطبين هم أمّة محمد صلّى الله عليه وسلّم. وذهب آخرون إلى أن المخاطبين هم بنو إسرائيل. وممن ذهبوا هذا المذهب الإمام الرازي الذي قال: "والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل؛ لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم" (التفسير الكبير ٣/ ٤٨). قلت: والذي ذهب إليه الرازي - رحمه الله - فيه نظر؛ لأن اتّساق النظم مُتأتٍّ من كون السياق سياق أمر ونهي؛ فهو قائم على وحدة غير مفارق لها.



أما توجيه الخطاب إلى غير بني إسرائيل، والخطاب قبل ذلك وبعده موجّه إليهم، فهذا التفات وليس تفككاً في النظم. ولهذا الالتفات حكمة عظيمة، وفيه بلاغة الوحي. فقد أمرهم قبل ذلك بأن يذكروا نعمته عليهم، والوفاء بعهدهم معه، وبالإيمان برسالة محمد، ونهاهم عن الغلوّ في الكفر، وعن الاستهانة بآيات الله، وأمرهم بالتقوى، وبإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، ونهاهم عن إلباس الحق بالباطل، وعن أن يأمروا الناس بالبرّ مع نسيان أنفسهم. هذه الأوامر والنواهي تدلّ على أن القوم قد خالفوا ما أمروا به، وارتكبوا ما نهوا عنه. ومن كان هذا شأنه لم يكن أهلاً لشفافية الخطاب الذي في الآية التي نحن في رياضها: "واستعينوا بالصبر والصلاة إنها لكبيرة إلا على الخاشعين". فالذي يؤمر بالاستعانة بالصبر والصلاة يكون قد بلغ مبلغاً كبيراً في الإيمان بالله، ولا يكون من القاسية قلوبهم. يقال لمثل هذا: استعن بالصبر والصلاة على ما يحلّ بك من نوائب الدّهر، وما تواجه من معضلات الحياة. وإذن، لن يكون بنو إسرائيل فقط هم المخاطبين به، بل هو التفات إلى أمّة النبي صلّى الله عليه وسلّم. والذي وضّحناه يبيّن لك بلاغة هذا الالتفات.

طلب الاستعانة يوحي بوجود المستعان عليه، وهو كل ما يعرض للمؤمن من مصائب وعقبات ومعضلات. وهذه أمور من شأنها أن تهزّ المؤمن، وتعكّر صفوه، بل قد تزعزع إيمانه. والصبر يجعل المؤمن ثابتاً لا تهزّه الأحداث، بل يكون أقوى منها، وتجعل قلبه كبيراً يحتوي الأحداث كلها، ويمنح نفسه فرصة كافية ليرى الأمور بمنظار دقيق.

والصلاة طريق الصبر، ولكنه مع ذلك تقدّم ذكره على ذكرها؛ لأن الصبر مطلب دائم بديمومة الأحداث، وما فيها من المفارقات والمنغّصات. الصبر مطلب الخطاب والسلوك، وهذا يكون والإنسان في طريقه، وفي مواقف البيع والشراء والتعليم والانتظار، وفي مواقف لحظية معينة، وسائر ما نراه في حياتنا. الصبر يتأتّى في هذه المواقف سواء أكان موقفاً يتمكّن الإنسان من أداء الصلاة فيه أم لم يتمكن. ولهذا تقدّم ذكر الصبر على الصلاة.

ولكن ثمّة سبباً آخر لتقدّم ذكر الصبر على الصلاة، وهو أنه من أفضل القربات إلى الله عزّ وجلّ، ولذلك قال سبحانه: "إنما يوفّى الصابرون أجرهم بغير حساب". وثمّة



سبب ثالث وهو أن الآية تقصد إلى توجيه المؤمنين إلى أن يُتْبِعوا مواقف الصبر بصلاة يحتسبون فيها صبرهم عند الله عزّ وجلّ، ويطلبون منه في الصلاة أن يعينهم على ما ابتلاهم به. فإن الدعاء في الصلاة مقبول عنده تعالى، وبخاصة إذا كان بعد مواقف تنال منهم ويصبرون عليها.

وعلى هذا، فالأمر ليس أمراً بصبرٍ فقط، ولكنه أمر بهما مجتمعين: الصبر والصلاة. وهذا وحده كافٍ للدلالة على أن الدين والحياة لا ينفصلان في الإسلام؛ ففي الصبر إشارة إلى الحياة. وفي الصلاة إشارة إلى الدين، واجتماعهما هو السمت الأعظم لهذا الدين العظيم.

(وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين)

لما تأخر ذكر الصلاة كان ذلك مظنّة أن تكون الصلاة محلّ تهوين من أمرها. ولإزالة هذا الوهم وصفها بوصف مميز، من أجل إحداث توازن بينها وبين الصبر الذي تقدّم ذكره عليها. ذكر المفسّرون احتمالات كثيرة في تحديد عائد الضمير في "وإنها لكبيرة". فقال بعضهم هي الصلاة باعتبارها أقرب عائد. وقد نجم عن هذا الاحتمال سؤال مؤدّاه: كيف تكون الصلاة كبيرة إلا على الخاشعين؟ أجابوا عن ذلك بأن المنافق وضعيف الإيمان يجدان الصلاة ثقيلة، ولكن المؤمن يجدها سهلة يسيرة بالنسبة له، ولا يستثقل من أمرها شيئاً. قلت: لو كان هذا هو المراد لقال: وإنها لثقيلة إلا على الخاشعين، فتأويلهم غير صحيح إذن.

وذهب فريق آخر إلى تحديد عائد الضمير: هي الاستعانة المفهومة من قوله سبحانه: "واستعينوا". وإنما ذهب هذا الفريق إلى هذا الرأي؛ لأن إعادة الضمير على الصلاة في نظرهم أحدث لبساً في المعنى، فما تكون الصلاة كبيرة وغير كبيرة في وقت واحد. وما راق لهؤلاء المعنى الذي ذهب إليه الفريق الأول، وهو أن تكون ثقيلة على المنافقين، يسيرة على الخاشعين. وذهب فريق ثالث إلى أن الأوامر السابقة كلها هي المقصودة من قوله سبحانه: "وإنها لكبيرة".



قلت: الآية أقرب من هذه التأويلات كلها؛ فالآية تعظّم أمر الصلاة. وعلى نسق أسلوب الآية تجري استعمالات كثيرة على ألسنة العرب؛ فيقولون: هذا كبير إلا عليك، وإدراك فضل هذا الأمر كبير إلا على أهله، وهذا الأمر بعيد على الناس جميعاً إلا عليك، وتقول لمن يطلب فضلاً ليس هو من أهله: هذا كبيرٌ، ولكنك تجعل آخرين من أهله لقدرتهم عليه فتقول: إلا على هؤلاء.

وعلى ذلك، فالآية لا تقرّر أن أداء الصلاة ثقيل على ضعاف الإيمان، يسير على المؤمنين. وما فضل الصلاة بأن تكون ثقيلة على أولئك، غير يسيرة على هؤلاء؟ الآية تُعلي من شأن الصلاة ومدركي فضلها. وليس إعلاء شأنها بأن تكون ثقيلة على ضعاف الإيمان. ومن تحصيل الحاصل أن يكون أداؤها يسيراً على المؤمنين، بل على من تعوّدوا أداءها من المصلّين دون أن يدركوا فضلها. والقرآن أسمى من أن يكون في نظمه وآياته تحصيل حاصل.

ملخص ما تريد أن تقرّره الآية أن الصلاة قربة كبيرة، وما ينبغي لأحد من غير الخاشعين أن يدركوا تلك القربة. وهذا دليل قاطع على أن إدراك فضل الصلاة لا يكون إلا بالخشوع العظيم، والوقوف بأدب جمّ بين يديه تبارك وتعالى. وأما الخشوع فهو في اللغة اليُسر واللين، وفي الاصطلاح الشرعي: الخضوع لله والتأدّب بين يديه. وللخشوع حقيقة نفسية تظهر آثارها على الجوارح. وتتمثّل تلك الحقيقة في الخوف من الله، ممتزجاً بتعظيمه، والتأدّب بين يديه، والتركيز على المتلوّ من القرآن، وعلى تسبيحه تعالى، وتَمَثُّل الآخرة وحمده ودعائه، وعدم التفكير في مسائل الدنيا وهمومها، وهذا أمر عظيم لا يتأتّى للمرء إلا بالتدريب ومجاهدة النفس، ودرء الخواطر السيئة وإنه لثقيل إلا على الخاشعين.

وتظهر آثار الخشوع على الجوارح، بالسكون والهدوء وعدم الإكثار من الحركات، ودرء التثاؤب، وحصر النظر بعدم الالتفات. وهذا في البداية يكون سكوناً صعباً؛ لأن النفس تحمل عليه حملاً. ولكنه بعد ذلك يصبح هيئة ملازمة لصاحبها؛ لأنه يصبح جزءاً من أداء المرء للصلاة. وقد يؤدّي الخشوع إلى البكاء، كما كان شأن الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يصلّون أو يقرؤون القرآن، أو يذكرون الله عزّ شأنه.



امتدحت الآية الخاشعين بعدة أمور أولها: إدراك فضل الصلاة وتحصيل عظيم ثوابها. وثانيها: الظن بأنهم ملاقو ربهم. وثالثها: ظنّهم بأنهم إليه تعالى راجعون. أما الظنّ بأنهم ملاقو ربهم، فقد ذهب المفسّرون كل مذهب وهم يفسّرونه؛ فمن الآراء التي قالوها: الظنّ هنا هو اليقين. واستدلّوا على ذلك بآيات فهموا منها أن الظنّ فيها يقين، وهذه الآيات هي قوله سبحانه: "إني ظننت أني مُلاقٍ حسابيه" (الحاقة/ ٢٠)، وقوله: "وظنّ أنه الفراق" (القيامة / ٢٨)، وقوله: "وظنّوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه" (التوبة/ ١١٨). وإنما ذهبوا إلى أن الظنّ هو اليقين في الآية التي نحن في رياضها من سورة البقرة؛ لأن الإيمان لا يجوز أن يكون ظنّاً، بل يقيناً خالصاً من الريب والشك والأخذ بمبدأ الاحتمال. قلت: هذا صحيح، ولكن الآية ليست من هذا القبيل كما سأبيّن.

وقد استشهدوا بهذه الآيات؛ لأن الظن فيها يقين، كما فهموا من ذلك؛ فمن كان في مرحلة النزع لا يظنّ مجرّد ظنّ بأنه سيفارق الدنيا، بل هو على يقين من ذلك. والمؤمن عندما يفوز بالجنة سيذكر إيمانه فيقول: إني كنت على يقين بأنني سألاقي حسابي وجزائي عند ربّي تعالى. والثلاثة الذين خلّفوا ما كان حالهم حال من يظنّ مجرّد ظنّ أنه لا مفرّ من الله إلا إليه، بل هو اليقين. وسأعود إلى مناقشة ما قالوه في هذه الآيات الثلاث، بعد الحديث عن آية سورة البقرة التي نحن في رياضها: "الذين يظنّون أنهم ملاقو ربّهم".

قلت: من أفعال اللقيا في العربية الفعلان (لقي) و (لاقى). وقد استُعمل الفعل الأول (لقي) ومصدره (لقاء) للدلالة على ما هو مستحب ومستكره، فنقول: لقي وجه ربه (فيما هو مستحب) ولقي حتفه (فيما هو مستكره). وجاء في الحديث الشريف: "لا تتمنوا لقاء العدو، ولكن إذا لقيتموه فاثبتوا".

أما الفعل (لاقى) ومصدره (ملاقاة) فأكثر استعمالاتهما في ما هو مستحب. ولذلك كانوا يقولون: لاقينا أعداءنا ملاقاة الأبطال؛ للدلالة على حبّهم لقتال الأعداء.

وعلى ذلك فقط يمكن فهم معنى "ملاقاة ربّهم"؛ فهم ملاقوه كما يلاقي الحبيب حبيبه. وهذا لا يكون إلا بحسن ظنٍّ بالله عزّ وجلّ. وإذن فالحديث في هذه الآية حديث عن حسن ملاقاة الله لهم، وليس الحديث عن الإيمان بالآخرة من حيث هو



كذلك ؛ إذ الحديث عن الإيمان بالآخرة لا يكون إلا باليقين، ولا يكون بالظنّ ولا بغلبته. فالمراد من الآية هو حسن الظنّ بالله عزّ وجلّ، وهو فوق اليقين ودرجة عالية فيه ؛ ولا يكون إلا مبنياً على يقين تام، وإن كان هو نفسه ظنّاً، لكنه الظنّ الحسَن بالله سبحانه.

وأما ما قالوه في قوله تعالى: "إني ظننت أني ملاقٍ حسابيه" فهو تعبير عن حسن ظنّهم بالله، حينما كانوا يظنّون أنهم سيجازون بالإحسان على إيمانهم. هذا وإن كان من الظنّ الحسَن فهو فوق اليقين، ولا يكون مبنياً إلا عليه.

وما قالوه في قوله تعالى: "وظنّ أنه الفراق" فأول ما يقال في مراجعته إن أهل الغفلة عندما يصل أحدهم إلى مرحلة النزع، يظنّ مجرّد ظنّ أنه سيفارق الدنيا. وهذا بسبب حرصهم الشديد على حياتهم الدنيا التي هي غاية يقينهم، ومبلغ علمهم.

وأما الثلاثة الذين خلّفوا فقد أعرض عنهم الرسول صلّى الله عليه وسلّم والمسلمون وأهلوهم وقاطعوهم. وضاقت عليهم الأرض بما رَحُبت ؛ فألقوا حملهم على باب الله عزّ وجلّ، وظنّوا أنه الملجأ الذي لا يمكن أن يردّهم. وهذا الظنّ الحسن هو الذي أنقذهم، فتاب الله عليهم. وعلى ذلك، يكون الظنّ في هذه الآية هو الظنّ الحسن، وهو وإن كان ظنّاً إلا أنه فوق اليقين، ولا يكون مبنياً إلا على اليقين.

(وأنهم إليه راجعون)

الإيمان بالرجوع إلى الله عزّ وجلّ يحمل عادة أحد معنيين، أو كليهما. أما الأول فهو الإيمان بالآخرة. وهذا لا يجوز فيه إلا اليقين التام. وأما الثاني فهو رجاء لقائه تعالى كما يلاقي الحبيب حبيبه. وهذا ظنّ حسن به سبحانه. والمعنيان هما المقصودان هنا والله أعلم.

الخشوع والظنّ الحسَن بالله نفسياً وتربوياً

اجتمعت هاتان الصفتان في فئة من المصلّين "وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنّون أنهم ملاقو ربّهم". وهذا يعني أن الخشوع يؤدّي إلى الظنّ الحسن بالله عزّ وجلّ.



يرتبط الخشوع - من حيث تكوينه النفسي - بعدد من الصفات النفسية منها: الاستقرار الذي ينتفي مع وجود القلق والاضطراب النفسيّين. فالخاشع لله لا يمكن أن يكون محلاً لهذين المرضين المهلكين؛ لأن الذي يخشع لله سبحانه لا تهزّه الحادثات مهما بلغت قوتها؛ ولذلك لا يمكن أن يضطرب لها إذا نزلت بساحته.

والخشوع تعظيم لله في كل أمر من أمور الحياة الدنيا. وهذا يعني أن الإيمان يعظم بالخشوع، ويزداد به. بل إن الخشوع هو الذي يجعل الإيمان حاضراً عند معالجة كل أمر من أمور حياتنا. ومن هنا تصبح الكلمة العليا للإيمان بوجود الخشوع فيه، وللمؤمنين باستقرار الخشوع في نفوسهم.

والخشوع أدب عظيم بين يدي الله عزّ وجلّ. وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى أن يكون المؤمن الخاشع ذا أدب رفيع: عفّ اللسان، طاهر الجنان، واسع الصدر، كبير العقل، لا يستخفّه ما يستخفّ الناس، ولا يستهويه ما يستهوي ضعاف النفوس.

والخشوع رحمة تفيض على المؤمن فتجعله أهلاً لرحمة الناس، وتبتعد به عن الغلظة والجفاوة؛ يرحم الضعفاء ويتقرّب إليهم، ويحسن إلى المحتاجين ويدنو منهم. ولكنه مع ذلك لا يتهاون معه من يستهين بالناس ويستخفّ بهم ويتكبّر عليهم.

والخشوع نتيجة من نتائج التدبّر والتأمّل في خلق الله عزّ وجلّ، ونتيجة من نتائج الاستغراق في كتاب الله، والعمل بما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه. وبذلك يكون المؤمن الخاشع أقرب من غيره إلى اكتشاف حقائق ما أودعه الله عزّ وجلّ في الكون الواسع، وفي القرآن العظيم، فيكون من علماء الدنيا والآخرة؛ لأنه بخشوعه يكون قد جمع بين الاستغراق في النظر في آيات التنزيل الحكيم، والاستغراق في آيات الله في الكون والنفس.

والخشوع نتيجة من نتائج الترفّع عن الدنايا وأهلها، وعن سفاسف الأمور وأصحابها. إنه ارتفاع المؤمن بضعفه إلى خالقه، وسموّ باستسلامه إلى أوامره تعالى. ولذلك يكون الخاشع كبير النفس، عالي الهمّة، وَقّافاً عند أوامر الله ونواهيه، إذا أُمر



أقدم، وإذا نُهي أحجم. ميزانه في نفسه، يزنها والأشياء كلها بمقتضى موازين الله سبحانه. يستهويه ما يقرّبه إلى الله، ولا يغويه ما يبعده عنه تعالى.

والخشوع نتيجة من نتائج الرضا بما قسم الله للمومن في حياته الدنيا؛ إذا أُعطي شكر، وإذا مُنع حَمَد؛ لا يمدّ عينيه إلى ما قسمه الله لغيره، ولا يحسد أحداً على ما آتاه الله، وكيف يحسد أحداً على شيء، وقد أُعطي هو نفسه القرب من الله، وحسن الرضا بما أُعطي.

أما الظنّ الحسن بالله عزّ وجلّ فهو غاية الإيمان؛ فإن الله تعالى لمّا جعل غضبه على المنافقين والمشركين، ولمّا قرّر إنزال عذابه بهم، ذكر فيما ذكر سوء ظنّهم به سبحانه فقال: "ويعذّب المنافقين والمنافقات، والمشركين والمشركات، الظانّين بالله ظنّ السَوء، عليهم دائرة السَوء، وغضب الله عليهم، ولعنهم، وأعدّ لهم جهنّم، وساءت مصيراً" (الفتح/ ٦).

والظنّ الحسن بالله يجعل المؤمن لا يستقل قليلاً آتاه الله إياه، ولا يستكثر عن حسد ما آتاه الله لغيره؛ فإن عظمة العطاء من عظمة صاحبه، لا بمقدار العطاء نفسه.

والظنّ الحسن بالله طريق عظيم إلى نشوء علاقات سليمة في المجتمع المؤمن، علاقات تخلو من الظنّ السيئ، ومبنية على الظن الحسن؛ بحيث إن المرء ليحسن الظنّ في إخوانه، فلا يأخذهم بظن سيئ، ولا يبتعد عنهم بمقتضاه. ولكنه يأخذهم بالظن الحسن، ويقترب منهم على أساسه. إن أحسنوا لم يرَ في فعلهم إلا الحسن، وإن فعلوا ما قد يستحق التساؤل، لم يحكم عليهم بمقتضى الظنّ القبيح، حتى يقف على بيّنة الأمر.

والظنّ الحسن بالله عزّ وجلّ من أعظم القربات إلى الله، فقد جاء في الحديث القدسي: (أنا عند ظنّ عبدي بي). وهذا يعني أن الظنّ الحسن بالله يجعل المرء حسناً في أعين الناس، وتصبح حياته كلها خيراً بإذن الله. والذي يظنّ ظنّ السوء بالله عزّ وجلّ، فإنه سبحانه يجعل حياته كلها سوءاً، فلا يرى في حياته إلا الشرّ، ولا يبصر إلا السوء، ولا يفعل إلا القبيح. وكل ذلك عقاب له من الله في حياته الدنيا. أما الآخرة فلا يعلم إلا الله ما العقاب الذي ينتظر أولئك الذين ظنوا بالله غير ما هو أهله سبحانه وتعالى.



اذكـروا نعمـتـي

"يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ ".

يخاطب الله بني إسرائيل، ويطلب منهم أن يتذكروا أمرين: نعمته التي أنعم بها عليهم، وأنه فضّلهم على العالمين؛ فهما أمران مختلفان. وإذا صحّ ذلك الفهم، وهو الأقرب، فقد يقال ساعتئذٍ إن النعمة المذكورة في الآية ٤٠ من سورة البقرة: "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم، وأوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم" ليست هنا هي التفضيل على العالمين، بدليل ذكر النعمة والتفضيل في هذه الآية التي نحن في رياضها؛ فالعطف يقتضي المغايرة.

إذا قيل ذلك قلنا: لا يوجد ما يمنع من هذا الفهم، فهو احتمال قريب.

ولكن قد يقال إن التفضيل على العالمين كان بمقتضى النعمة التي أنعم الله تعالى بها عليهم، كما تقول: اذكر أنني أعطيتك وأنني أغنيتك، فيكون العطف لبيان ما يقتضيه المعطوف عليه، أو ما يترتّب عليه. ولا يوجد ما يمنع من هذه الفهم أيضاً.

أما التفضيل على العالمين فقد ذهب المفسّرون في تفسيره إلى أنه تعالى فضّلهم على العالمين في زمانهم، كما جاء في قوله تعالى عن مريم عليها السلام: "إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاكِ وطهّركِ واصطفاكِ على نساء العالمين". وقد صحّ عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أن كريمته فاطمة الزهراء عليها سلام الله هي سيدة نساء العالمين. فلما سُئل النبي صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك، وكيف يتفق مع كون مريم هي سيدة نساء العالمين، قال عليه الصلاة والسلام: تلك سيدة نساء زمانها، وفاطمة سيدة نساء العالمين.

قلت: الذي دعاهم إلى ما ذهبوا إليه، هو التوفيق بين كون أمّة النبي صلّى الله عليه وسلّم خير أمّة أُخرجت للناس، وكون بين إسرائيل قد فُضّلوا على العالمين. وهذا التوفيق خطأ من أساسه، لأنه مبني على أن ثمّة تعارضاً ظاهرياً بين المسألتين. وسأثبت أنه



لا تعارض ألبتّة. فالاستشهاد بمسألة أفضلية مريم وفاطمة عليهما السلام، في هذا السياق، استشهاد بالمسألة في غير موردها؛ لأنهما جميعاً محل اصطفاء قائم على عفّتيهما وطهرهما. وإذن، لا بد أن يتم التفاضل. فلما بيّنه الرسول انتهى التعارض ببيان التفاضل.

أما بنو إسرائيل فأمرهم مختلف جداً؛ فتفضيل الله عزّ وجلّ لهم تفضيل اختيار، لا تفضيل خيار؛ بمعنى أن الله عزّ وجلّ قد فضّلهم على العالمين جميعاً، فأعطاهم ما لم يعطِ أحداً من العالمين؛ فشقّ لهم البحر، وجعل الجبل ظلّة لهم، وأنزل عليهم المنّ والسلوى، وشقّ لهم الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، وجعل فيهم الأنبياء والمرسلين. وهذا كله مما لم يُعط لأمة من الأمم، بما فيهم أمّة النبي صلّى الله عليه وسلّم. فهم بهذا الاعتبار مفضّلون على العالمين. وكونهم مفضّلين على العالمين لا يعني أنهم أفضل منهم جميعاً بالضرورة. ألا ترى أن الأب قد يفضّل أحد أبنائه على سائر إخوته، وهو يعلم أنه أشقاهم جميعاً؟ ومن هذا القبيل - ولله المثل الأعلى - كان تفضيل بني إسرائيل على العالمين. فهذا هو تفضيل الاختيار. أما تفضيل الخيار فمثل كون أمّة النبي صلّى الله عليه وسلّم خير أمّة أُخرجت للناس. ألا ترى أنه لما خاطب هذه الأمة، لم يقل لها ما قاله لبني إسرائيل، حتى لا يُفهم من الفعل "فضّلتكم" أنه فضّلهم مع عدم كونهم أهلاً للفضل والخير، كما هو حال بني إسرائيل، بل قال: "كنتم خير أمّة أُخرجت للناس"، فالخير موجود في هذه الأمّة؛ ولذلك جعلهم الله خير أمّة، وهذا الخير من الله أولاً وآخراً، والتفضيل منه تعالى لهذه الأمّة تفضيل خيار.

وفي الآية، "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأنّي فضّلتكم على العالمين" تعريض بهم؛ فقد نسوا هذه النعمة، وذلك التفضيل. وما قال لهم: اذكروا نعمتي" إلا وقد تناسوها، وعملوا بأسباب زوالها.



(واتقوا يومًا لا تَجْزي نفسٌ عن نفسٍ شيئًا ولا يُقْبَلُ منها عَدْلٌ ولا تَنفَعُها شفاعةٌ ولا هم يُنصَرُون)

تأمر الآية بني إسرائيل بأن يتقوا يوم القيامة بالإيمان بالله ؛ ذلك اليوم الذي لا يسدّ فيه أحد عجز أحد ؛ فيحمل الإنسان عجزه وتقصيره بنفسه ، ولا يشفع أحد لغيره ، ولا يؤخذ من إنسان فداء ، ولا يجد أحد ناصراً له من دون الله.

أما عدم سدّ أحد عجز غيره فقد عبّرت عنه الآية بـ "لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً" ، لعدم القدرة على ذلك ؛ فالموقف موقف كل نفس ، بحيث إنها تنشغل به عن كل نفس. وهذه دعوة صريحة إلى أن يراجع كل إنسان نفسه ، وأن يتخلّص من أعباء تقليد الآخرين ؛ لأن أحداً منهم لن ينفعه في الآخرة. وهي إشارة إلى أن بني إسرائيل بعنادهم يقلّدون أسلافهم في الكفر ويتبعونهم فيه. وأما عدم الشفاعة فقد عبّرت عنه الآية الكريمة "ولا يقبل منها شفاعة". وهذا يعني أن تشافع الناس بعضهم ببعض غير كائن في ذلك اليوم ، من غير أن تكون الشفاعة مقبولة. ويوضّح هذا المعنى صريح عبارة آية أخرى من سورة البقرة : "ولا تنفعها شفاعة". ومن الواضح أن شفاعة من غير أن يأمر الله بها ويأذن ليست مقبولة ؛ لأنها لم تكن بإذن منه تعالى. وأما الشفاعة التي تنفع فهي التي بإذن الله للنبيين وسيدهم ، وسيد الخلق أجمعين. وهذه إشارة أيضاً إلى اعتقاد بني إسرائيل بأن أسلافهم يشفعون لهم. وأسلافهم إذا كانوا مؤمنين لا يشفعون للكفار ، وإذا كانوا كفاراً مثلهم ، فلا يتصوّر حدوث شفاعة منهم أصلاً. وهكذا ، فالآية تنشئ أمرين عظيمين هما : أولاً : عدم قبول شفاعة المؤمنين للكفار ، ولذلك فإنهم لا يفعلونها. ثانياً : عدم شفاعة الكفار بعضهم لبعض ، فلا يقبل تصوّرها.

(ولا يؤخذ منها عدل)

العدل هو الفداء ، ولا يؤخذ منها عدل : لا يؤخذ منها فداء. وإذا لم يكن الفداء متوافراً ولا موجوداً في الآخرة ، فكيف قالت الآية : "ولا يؤخذ منها عدل" ، فإن الأخذ يوحي بوجود المأخوذ. وعدم الأخذ لا يعني عدم وجوده. قلت : ربما كانت الآية تشير إلى



ما كانوا قد أخذوه من الاعتقادات الوثنية التي تجعل مع الميت بعض أمواله وممتلكاته ليفتدي بها في الآخرة. فردّ القرآن بأن فداءً كهذا لا يُقبل، ولا ينفع المرء إلا عمله وإيمانه.

(ولا هم يُنصرون)

بعد أن كانت الآية تخبر عن المفرد بما يقتضيه من إفراد "لا تجزي نفس"، "ولا يُقبل منها"، "ولا يؤخذ منها" خُتمت الآية بهذه العبارة "ولا هم يُنصرون"؛ لأنه إذا كان الهلاك لكل نفس من الجماعة، كانت عاقبة الجماعة الخسران وعدم الفوز. وهذه إشارة إلى مصير كفار بني إسرائيل الذين ستكون عاقبتهم بأنهم لا يُنصرون.

وهذه الآية التي نحن في رياضها على نسق تعبيري مغاير للنسق الذي جاء في الآية ١٢٣ من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: "واتقوا يوماً لا تُجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً، ولا يُقبل منها عدل، ولا تنفعها شفاعة، ولا هم يُنصرون". والفرق بين الآيتين يظهر في أن الآية ٤٨ قدمت ذكر الشفاعة بعبارة "ولا يُقبل منها شفاعة"، وأخّرتها الآية ١٢٣ بعبارة "ولا تنفعها شفاعة". فالآية ٤٨ تنفي شفاعة أحد لغيره. والآية ١٢٣ تنفي انتفاع أحد بشفاعة غيره. وبذلك تكون الآيتان قد جمعتا نفي طرفي الشفاعة: الشافع، ومن يشفع به. وهذا لا يعني أنه لا شفاعة مطلقاً. ولكنه يعني أن الشفاعة لا تكون برغبة الناس، إذا أرادوا أن يشفعوا لغيرهم، أو أن ينتفعوا بشفاعة غيرهم. شفاعة كهذه لا وجود لها. ولكن الشفاعة لا تكون إلا بإرادة الله وإذنه، كما قال في آية الكرسي: "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه".

وأما أن الآية ٤٨ قدّمت ذكر الشفاعة، فلأن الشفاعة جاءت تفسيراً لقوله سبحانه: "واتقوا يوماً لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً". فعدم قبول الشفاعة متّسق مع كون أي نفس لا تجزي عن غيرها شيئاً. وأما الآية ١٢٣ فهي تشير إلى أبواب ربما يظنّها الكفار سبلاً إلى النجاة في الآخرة، وهذه الأبواب هي: انتفاع الكافر بالمؤمن. وهذا باب مسدود: "يوم لا تَجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً". فإذا لم ينفعه ذلك، فالفداء، وهو باب مسدود أيضاً "ولا يُقبل منها عدل". وإذ لم ينفعه، فباستدرار العطف من سلفهم، وهو باب مسدود كذلك: "ولا تنفعها شفاعة".



التوجيه النفسي والتربوي في الآية

تشير الآية الثانية - فيما تشير - إلى تنمية الإحساس بالمسؤولية الفردية، وهي مسؤولية يترتّب عليها أن يعتمد الإنسان على نفسه، وأن يجعل سجله ناصعاً بصلاح أمره، فإن الاعتماد على الآخرين لا يُغني صاحبه، بل ربما كان سبيلاً إلى هلاكه.

والآية تنعى على الذين يقلّدون غيرهم؛ ويستعملون أساليب الآخرين في التفكير، دون أن يكون في تلك الأساليب ما يوصل إلى الحق والصواب.

وتهدف الآية كذلك إلى تنمية الشفافية التي يستطيع الإنسان بها أن يكون ذا وجدان وإحساس رقيقين؛ فإن القرآن إذا أمر باتّقاء يوم القيامة فإنما يهدف إلى إيجاد الحسّ الرقيق عند المؤمن؛ ليتمكّن بهذا الإحساس من أن يزن الأمور، ويضعها في موضعها الصحيح.

وتهدف الآية كذلك إلى تنمية الحذر واليقظة اللذين يتم بهما اعتماد الإنسان على نفسه، وبهما تتم كذلك المسؤولية الفردية. والحذر واليقظة كانا من جملة ما أُمر به آدم عليه السلام: "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين". ولما لم يتم الحذر الشديد الذي كان ينبغي أن يكون، نسي آدم أمر الله وتحذيره، فوقع في ما وقع فيه.

فالآية لا تهدف إلى زرع اليأس في نفوس المخاطبين من غيرهم. ولكنها تهدف إلى زرع اليأس مما لا يُرتجى خيره. فالذي يأمل خيراً مما لا يُرتجى خيره، ويبني على ذلك الأساس حياته وسلوكه، يكون كمن باع نفسه لغيره.

ولا تهدف الآية إلى زرع الاتجاه الفردي في نفس الإنسان، ولكنها تهدف إلى بناء الذات بناءً صحيحاً، فالاتجاه الفردي شيء، وبناء الذات شيء آخر مختلف عنه تماماً.

والآية تهدف إلى تصحيح الاختيار؛ فالإنسان السليم يختار لنفسه ويفكر لنفسه، ويشفع لنفسه بإبعادها عن موطن السوء، بدلاً من أن يختار لها شفاعة الآخرين، ويفتدي نفسه بنفسه، بدلاً من أن يختار لنفسه وَهْم الفداء الذي لا وجود له في الآخرة.



سيرة بني إسرائيل

"وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾ ۞ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾".



تحكي هذه الآيات طرفاً من رحلة بني إسرائيل بين ظُلمين، ظلم فرعون وآله لهم، وظلمهم لأنفسهم. وفي هذه الآيات عجائب النظم مما تقشعرّ له الأبدان، تعظيماً لهذا الكتاب العظيم، في مقابل ما تقشعرّ له من هَوْل ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وظلمه لنفسه.

تقوم هذه الآيات على التذكير، وهو في حقيقته استحضار الماضي أو طرف منه، حتى يكون ماثلاً في أذهان المخاطَبين (بفتح الطاء). فإذا كان ذلك، أصبح طرح القضية التي يريد المتكلم أن يكون لها استجابة إيجابية أقرب إلى المنطق، هذا هو الأصل. ولكن تفكير بني إسرائيل شيء آخر غير الأصل، بل الأصل فيه أنه اطّراح لكل أصل. وردت (إذْ) تسع مرات في هذه الآيات. ومتعلقها فعل محذوف، تقديره: اذكروا، فيكون المعنى اذكرو إذْ نجّيناكم، وإذْ فرَقْنا، وإذْ.... وإذْ.... وقد حذف فعل التذكير، وبقي ما يدلّ عليه، وهو (إذْ) حتى لا يقول اليهود: إننا نذكر ذلك، وتنتهي القضية عند قولهم هذا. وهو ضرب من المغالطة اعتاد عليه اليهود. وتكون الآيات قد سدّت عليهم باب مغالطاتهم. والآيات ذات طابع تذكيري لا جدليّ. والتذكير أقرب إلى إقامة الحجة، بخاصة إذا كان موضوع التذكير مما يتصل بحياة المخاطَب (بفتح الطاء)، وأفعاله، ومشاعره.

والتذكير في هذه الآيات يسير على نَسَقين مختلفين تماماً، فأولهما يذكّر بسوء كان، وشرّ قد حلَّ، ثم حلّت رحمة الله وعنايته، فكان الخلاص منه بإذنه تعالى. أي أن ثمة شراً يعقبه خير. وهذا واضح من التذكير بما حلّ ببني إسرائيل على يد فرعون ومَلَئِه، فنجّى الله موسى ومن معه، وأغرق فرعون ومن معه. ذلك ما نقصده عندما نقول: شرّ يعقبه خير. وثانيهما يذكر بنعمة - بل بنعم كثيرة - فهي خير وما ينبغي أن يعقبها شرّ ولا سوء ولا كفران، ولكن كلّ ذلك قد كان. وهذا واضح من التذكير بما فعله بنو إسرائيل. فقد نجّاهم الله فعبدوا العجل. وكانت كل النعم والعطايا ماثلة أمام أعينهم، ولم تكن أخباراً يسمعونها، فقالوا: لن نصبر على طعام واحد. وأدخلهم قرية يتنعمون فيها بخيراتها، فقال لهم: قولوا حطة، فغيروا ما أمرهم أن يقولوه. إلى آخر ما نجده في الآيات.



والتذكير - وإن كان فيه بسط لوجه النعمة والمنّة - فيه وجه من التهديد والوعيد، بخاصة عندما يذكرهم بعقوبات قد حلّت بهم. أي أن التذكير فيه دعوة إلى استبصار النعمة، ودعوة إلى الحذر من النقمة. وهذا واضح بتصريحه وإشارته في هذه الآيات. فمن صريح التهديد - عند التذكير - قوله: **"فأخذتكم الصاعقة"**. فهذا الفعل - وإن كان ماضياً، فيه احتمال إلى عودة حدوثه؛ لأنه ما كان إلا جزاءً، لطلبهم رؤية الله جهرة، وعدم إيمانهم حتى يتم لهم ذلك. ومنه قوله سبحانه: "وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ۝". فهذا فيه من صريح التذكير بأن كفرهم ظلم لأنفسهم. وما كان ليكون كذلك، لو لم يكونوا مُعاقَبين على كفرهم. ومنه أيضاً قوله: "وضربت عليهم الذلة والمسكنة". وهذا فيه تذكير بأن الذلة والمسكنة من عقاب الله لهم، فإذا استمروا على كفرهم، أعاد الله ضَرْب المسكنة والذلة عليهم. وهل هناك عقوبة أكبر من أن يقول الله فيهم: "وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ".

وأما إشارته التي يفهم منها التهديد والوعيد، فمثل قوله سبحانه، وهو يذكرهم بظلم فرعون ومَلَئه: "وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ ۝". وهذا البلاء وإن كان قد زال، فهو عقلاً مظنة الوقوع مرة أخرى؛ لأنه بلاء، والبلاء إما أن يكون اختباراً، وإما أن يكون عقوبة.

تذكّرهم الآية الأولى بفرعون وملئه وظلمهم لهم. وذكر فرعون في هذا المجال، مرعب لبني إسرائيل. ولم تذكر الآية فرعون، بل ذكرت آلَه وملأه؛ لأن الظلم الذي حلَّ ببني إسرائيل، وإن كان بأمر فرعون ليشبع ساديّته، فقد كان بقناعة ملئه أيضاً، ليشبع هم الآخرون ساديّتهم بذلك. فهذا الظلم ليس فقط بسبب وجود فرعون على رأس السلطة. ولكن لأن السلطة والنظام قد بُنيا على الظلم، وقاما على أساسه. فليس الظلم ظلم شخص واحد، بل هو ظلم النظام كله. وهذا أمْعَن في التذكير بالقسوة، والتذكير بما كان وأمعن في تحقيق هدفه.



وماذا كان فرعون وآله يفعلون؟ تقول الآية: "يُقَتِّلُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ". حَيْفان عظيمان دون شك، أما قتل الأنبياء فجاء التعبير عنه بالفعل المضارع المضعف العين "يُقَتِّلون" بوزان "يُفَعِّلون"، لا بوزان "يَفْعلون". فهم لا يكتفون بالقتل، حتى يكون فيه تنكيل وتعذيب. وقد وصفتُ فعلهم هذا بأنه (سادِيّ). هو كذلك، ولكنه أكثر من ذلك؛ فإن الهدف من التنكيل في القتل، زيادة إحداث الرعب في نفوس الآباء، حتى لا يكون فيها غير ذلك، بمقدار ذلك.

ولماذا تقتيل الأبناء؟ لأن الهدف من ذلك استئصال القوم؛ فلا ينهض جيل جديد من بني إسرائيل. وأما كبار السن فمصيرهم إلى زوال. هذا إذا سلّمنا أنهم كانوا يَسْلمون من القتل. وقد بدأ بذكر تقتيل الأبناء قبل استحياء النساء؛ لأن الرجل يَجد امرأة أخرى، ولكنه لن يجد فلذة كبده مرة أخرى، ولو أوتي غيره. فكيف إذا لم يكن آمناً على نفسه أن ينجب غيره، خوفاً من أن يكون مصيره مثل مصير من قبله؟

(وإذْ فَرَقْنا بكم البحر، فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون).

(فَرَقْنا بكم البحر) أي قسمناه قسمين. يُقال: فَرَق الشيء يَفْرُقه فرقاً، إذا فَصَله، أو قَسَمه. وبالقسمة هذه أصبح للقوم طريق يابسة، يعبرونها بين القسمين في عُرض البحر. وفي هذه المعجزة تطمين للقوم، واستدراج لفرعون وجنوده؛ لكي يلحقوا بهم، حتى إذا كان ذلك، أطبق الله عليهم البحر. وكان ذلك كله، والقوم ينظرون.

ولذلك جاء في الآية: **(وأنتم تنظرون)**. أي أن المعجزة وقعت عَياناً، وليس في الأمر خبر من غيرهم، بأن فرعون وجنوده قد غرقوا في الْيَمّ، فما من مجال لهذا الأمر إلاّ أن يُصَدّق؛ ليكون أمعن في ترسيخ الإيمان، وأمعن في المساءلة والمحاسبة بعد ذلك. وللقضية وجه آخر، وهو أن الله عزّ وجل أراد أن يشفي غليل صدورهم، برؤية أعدائهم يغرقون. فقد كان القوم يرون بأعينهم أبناءهم يذبحون ويقتلون. وهاهم أولاء اليوم يرون أعداءهم يغرقون. إنها صورة في إحقاق الحق بقوة، لا تقل عن قوة الفعل الذي كانوا يعانون منه، وإن كان هذا باطلاً، وعقاب الله حقا.

غير أن القوم كانوا ينظرون. وفي هذا من التعريض ما فيه. فكأنهم مشاهدون يعنيهم الأمر من طرف خفي. ولو كان القوم غير القوم، ما كانت هذه ردة فعلهم. ولكنه الإيمان. وليس في هذا الذي أقوله شيء من الغلوّ ضد القوم، فحسبك أن تعلم أن آية سورة الشعراء، تذكر قوم موسى، وقد ساروا في اليابسة التي شقّها الله لهم في عُرض البحر، وقد لحق بهم فرعون. تُذكرهم وقد نسوا أن الله هو الذي شقّ لهم البحر: "فَلَمَّا تَرَآءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾" (الشعراء ٦١). فهل يكون من الغريب بعد هذا، أن يكون القوم مجرّد ناظرين إلى أعدائهم وهم يغرقون؟ إنها قسوة القلب ليس غير.

لكنّ الآيات تخاطب بني إسرائيل بأسلوب عجيب. فهي تخاطب الذين نجاهم الله، وليسوا هم الموجودين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. فكيف يكون الموجودون في زمن نزول القرآن هم المخاطبين بقوله: "نجّيناكم، ويسومونكم، وأنتم تنظرون..........) مع أن هؤلاء ليسوا أولئك؟ قلت: إن مخاطبة هؤلاء بما يُخاطَب به أجدادهم، أحرى بأن تجعل موضوع الخطاب ألصق بهم. فبذلك يكون الخطاب واحداً، وإن تعدّد المخاطَبون به. وهذه السمة من سمات الخطاب القرآني، وقد استخدمها القرآن الكريم في خطاب بني إسرائيل اللاحقين، وكأنهم هم الذين جرَت معهم الحوادث المذكورة في الآيات.

القراءات

قرئ الفعل (يَسُومونكم)": (يُسَوّمونكم) بتشديد الواو، وهي في معنى قراءة الجماعة (يَسُومونكم)، وإن كانت تزيد عليها بتضعيف الواو الذي يدل على المبالغة في إحداث الفعل. والمبالغة على كل حال حاصلة في التركيب نفسه. فبدلاً من أن تقول الآية: يذيقونكم سوء العذاب، قالت: يسومونكم؛ أي أنهم كانوا يحملونكم على أن تأكلوا عذاب الذل، كالدَّوابّ تُحمل حملاً على أن تسوم (ترعى) ما لا يسوغ لها أن ترعاه وتأكله. وفي قراءة تضعيف الواو في (يُسَوّمونكم) دلالة على الإمعان في ذلك الحَمْل والإكراه؛ فهي مبالغة في مبالغة. وهو أسلوب قرآني رفيع، يدل على دقة التعبير عن غلوّ الحدث.



وقرئ الفعل (يُذَبّحون) بالتخفيف ؛ أي بعدم تضعيف عين الفعل ، فيكون بِوزان : (يَذْبحون). وقد أخطأ الذين فضّلوا قراءة التضعيف عليها ؛ فإن لقراءة التخفيف دلالة على سرعة تنفيذ الذبح. وهو معنى تُؤديه قراءة التخفيف فقط ، وتؤدي قراءة التضعيف المعنى الآخر. ولا يغني أحدهما عن الآخر.

(وإذْ واعدنا موسى أربعين ليلة ، ثم اتخذتم العجل من بعده ، وأنتم ظالمون).

تخاطبهم الآية بالقول : اذكروا إذْ واعدنا موسى ؛ أي حين واعدناه ؛ لأن (إذْ) ظرف زمان خافض لما بعده. لقد وعد الله رسوله موسى عليه السلام ، أربعين ليلة ، يعيش فيها قريباً من ربه متضرعاً ، عابداً ، راكعاً ، ساجداً ، مناجياً ربه ، متقرباً إليه بالطاعة. والأربعون ليلةً - هذه - هي صفوة حياة موسى. ويكفي أن الله عزّ وجلّ قد تجلّى له بالمودة ، والرحمة ، وبأن كلّمه تكليماً ، فأسمعه خطابه على نحو لا نعرفه.

والدليل على السماع أن ثمة خطاباً متبادلاً ، كان يجري بين الربّ العظيم وعبده ورسوله موسى عليه السلام. ولا ينبغي لمخلوق أن يفهم من ذلك أن خطاب الله عزّ وجلّ ، كان مسموعاً على النحو الذي تسمع به آذاننا الصوت. فذلك موقف لا تستطيع العقول أن تتمثّل فهمه ، بما تتمثل به سماع الأصوات ، والكلمات. لقد سمع موسى ربه تعالى ، بكيف مجهول بالنسبة إلينا ، وليس لنا إلا تصديقه والتسليم به. وهذا هو مذهب السلف الصالح في ذلك.

قرئ الفعل (واعدنا) دون ألف : (وَعَدْنا). والمعنيان مختلفان وإن كانا متقاربين. قالوا : إن المواعدة التي هي مصدر الفعل (واعَدَ) ، تكون متبادلة بين الطرفين. وأما الفعل (وعد) فإنما يكون من طرف واحدٍ للطرف الآخر. قلت : قد يشفع لِفَهْمِهم هذا أنك تقول : وعدت فلاناً بشيء وواعدتُه به. ومع ذلك ، فالأمر على غير ما فهموا. فَلِلْفعل (وَعَد) مفعول به محذوف تقديره : وعدنا موسى بقُربنا أربعين ليلة. وأما الفعل (واعَد) - هنا - فيعني : أقّتَ وحدّد موعداً. فيكون معنى (واعَدْنا موسى) حدّدنا ميقاتاً لموسى.



والدليل على ذلك الآية ١٤٢ من سورة الأعراف: " ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ ". وهذا واضح في الدلالة على أن (واعدنا) تعني: حدّدنا موعداً، وهو الميقات المذكور في سورة الأعراف. ولهذا، فإن لكل واحدة من القراءتين معنى لا تؤديه الأخرى.

. والأربعون ليلةً المذكورة في سورة البقرة: **"وواعدنا موسى أربعين ليلة"** هي مجموع الثلاثين التي هي أصل التوقيت، كما هو في سورة الأعراف، مضافاً إليها الليالي العشر التي أتم الله بها نعمته على موسى عليه السلام.

في هذا الجو المُفْعَم بقرب الله وتجلياته كفر اليهود، مع أن موسى لم يكن بعيداً عنهم، وإن لم يكن بينهم، فاتخذوا العجل إلهاً لهم. ومع أن هذه الجريمة الشنعاء قبيحة في ذاتها، فإنها أشد قبحاً في هذا الظرف؛ لأنها جريمة مركبة. فهم يعلمون أن موسى قد ذهب إلى حيث وَعَدَه الله. وما هو بالبعيد عنهم زماناً أو مكاناً، حتى يقال: لقد طال بهم العهد بفراق موسى فكفروا. وحتى لو كان موسى قد فارقهم إلى غير عودة، كما زعم بعضهم بحسب ما جاء في بعض الروايات، أليس بينهم رسول كريم هو هارون عليه السلام لو استمعوا إليه!! وكيف يكفرون وقد رأى القوم بأنفسهم كيف نجاهم الله من عدوّهم فرعون؟ أليس كفرهم في هذا الجو أقبح درجات الكفر، وكل درجاته قبيحة؟ وقد حذف المفعول به الثاني من: (فاتخذتم العجل)، وتقديره: اتخذتم العجل إلهاً. وإسقاط المفعول هنا دال على فظاعة فعلهم، تلك الفظاعة التي يحسن معها تجاوز ذكر المفعول، تعريفاً بالفاعل.

(وأنتم ظالمون)

هذه جملة حالية تؤوّل بحالة كونكم ظالمين. وهل هناك حالة أخرى يُتخذ فيها العجل إلهاً، من غير أن يكون مُتّخِذُه ظالماً؟ لا طبعاً. ولكن هذه الجملة تشير إلى تفظيع فعلهم، فقد كفروا، وكل الأحداث التي رأوها تدعوهم إلى الثبات على دين الله.



(ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تَشكرون)

لقد غفر الله لهمَ خطيئتهم عندما رجعوا إليه وأنابوا إلى ربهم. وينبغي أن نلحظ أن التذكير بالعفو هنا له وجهان، أحدهما أن قبول توبتهم في ذاته نعمة كبيرة. فإن الجرم الذي ارتكبوه مركب كما قلت. والعهد بالجرم المركب أنه يزيد احتمال مضاعفة العقوبة، ويقلل احتمال مَحْوِه. أما وإن الأمر كان على خلاف المتوقع عقلاً، فقبول توبتهم يوجب الشكر، ولذلك قالت الآية **(لعلكم تشكرون)**. والآخر أن العفو معدود؛ فقد تعفو مرة، فتحسب هذه المرة على المعفوّ عنه. فإذا تراكم الخطأ قلَّت احتمالات العفو. وفي هذا من التهديد المستور ما فيه.

(وإذْ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون).

تذكرهم الآية الكريمة بأن الله عزّ وجلّ قد آتى موسى التوراة، وهي المشار إليها بـ (الكتاب). والفرقان هو شريعة موسى التي تَفْرُق بين الحق والباطل. والذين يعرفون تاريخ بني إسرائيل، يعلمون أن نزول الكتاب عليهم من السماء، يعني نقلهم من حالة العبودية التي كان العلم والتعلم والقراءة والكتابة أموراً شبه محرمة فيها عليهم.

إذا نظرنا في الآيات الثلاث الآتية:

١. **"وإذْ فرقنا بكم البحر...... وأنتم تنظرون"**.

٢. **"وإذْ واعدنا موسى أربعين ليلة... لعلكم تشكرون"**.

٣. **"وإذْ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون"**.

وجدنا نهاياتها تُنبئ بتدرج عظيم. فالآية الأولى تنتهي بـ "وأنتم تنظرون". والثانية تنتهي بـ "لعلكم تشكرون". والثالثة تنتهي بـ "لعلكم تهتدون". فثمة نظر، يعقبه شكر، ثم هداية. وهذه هي حقيقة التدرج في الوصول إلى الهداية. ومجيء هذا التدرج على هذا النحو، في هذه الآيات، إعجاز يُنبىء بأن هذا القرآن هو كلام الله الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.



﴿وإذْ قال موسى لقومه: يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل؛ فتوبوا إلى بارئكم، فاقتلوا أنفسكم، ذلكم خير لكم عند بارئكم، فتاب عليكم، إنه هو التواب الرحيم﴾.

تذكّرهم الآية الكريمة بما قاله موسى عليه السلام لهم. فقد ذكر لهم نتيجتين، لكل واحدة منهما سببها. أما النتيجة الأولى فهي ظلمهم لأنفسهم، وسببها اتخاذهم العجل. وأما الثانية فهي طلبه إليهم أن يقتلوا أنفسهم، وسببها التكفير عن الذنب الفظيع الذي اقترفوه. لكن هل قتلوا أنفسهم حقاً؟ تقول كتب التفسير: إن بعضهم قد قتل من كان قد تورّط في عبادة العجل. وكان هذا القَتْل بأمر موسى، وتراضي قومه على أن يقتل بعضهم بعضاً، فتاب الله عليهم، فأوقفوا القتل. ولا شك أن كثيراً مما جاء في كتب التفسير هو من الإسرائيليات التي لا يصح الاعتماد عليها. على كل حال، لا يوجد ما يمنع - من حيث المبدأ - أن بعضهم قد استجاب لطلب موسى عليه السلام، وإن كان عندي في ذلك شك كبير؛ إذْ لم يكن القوم يفعلون ما هو أسهل من ذلك بكثير، أتراهم يقتلون أنفسهم حتى لو أخذهم الندم على جريمتهم؟

عندنا في هذه المسألة قضيتان، إحداهما أن موسى قد طلب منهم أن يتوبوا إلى الله وأن يقتلوا أنفسهم. وهنا ربما كانت الاستجابة بتنفيذ حرفية الأمر قد حدثت، وربما لم تحدث. وثانيهما أن الله عزّ وجل قد تاب عليهم "فتاب عليكم". ولا يوجد في الآية ما يشير إلى أن الله قد قبل توبتهم بسبب إِعمال بعضهم السيف في أنفسهم. فالله عزّ وجلَّ كان أرحم بهم من أن يقتلوا أنفسهم، فقبل توبتهم بالندم والاستغفار والإنابة إليه سبحانه.

القــراءات

قُرئ اسم الفاعل المضاف إلى ضمير المخاطبين في (بارئكم)، بظهور كسرة الهمزة، وهو الأصل. وهذه القراءة هي قراءة الجمهور. وروى سيبويه عن أبي عمرو القراءة باختلاس الكسرة اختلاساً (البحر المحيط ١/ ٢٠٦). والمشهور في قراءة أبي عمرو واليزيدي تسكين الهمزة في (بارئكم). ونقل أبو حيان عن المبرّد أن التسكين لحن، وردّه



أبوحيان بأن قراءة أبي عمرو متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولذلك فإن إنكار المبرّد هذه القراءة منكر (البحر المحيط ١ / ٢٠٦).

إن إسقاط كسرة الهمزة في قراءة أبي عمرو، يؤدي إلى حدوث تركيز ضغطي على نبر المقطع الذي فيه الهمزة. وهذا يؤدي إلى أن يتضاعف الضغط في النبر. وهذه المضاعفة ليست بمعزل عن المعنى؛ فكأنه لما أحدث هذا الضغط وأثقله، أحدث معه تركيزاً على المعنى. أي كأنه قال: إلى بارئكم لا إلى غيره ارجعوا، وإلى بارئكم لا إلى غيره أظهروا ندامتكم. وبذلك تكون هذه القراءة قد أحدثت معنى لا تحمله قراءة الجمهور. وهذا يؤكد إعجاز القرآن، وأن اختلاف القراءات بعضها عن بعض، بسبب أن كل واحدة منها، يؤدي معنىً لا تؤديه سائر القراءات. وسامح الله من كانوا ينالون من القراءات، والذين يفضلون بعضها على بعض.

(وإذْ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون. ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون).

تذكرهم الآية بما فعلوه، حينما قالوا لموسى: لن نؤمن لك إلا إذا رأينا الله عياناً. وهذا تطاول على الله كبير. لقد كانوا وهم يخاطبون موسى بـ "لَن نُّؤْمِنَ لَكَ"، وكأنهم يَمْتَنّون عليه بإيمانهم، أو كأنه هو المحتاج إلى هذا الإيمان. ولذلك جاء قولهم "لَن نُّؤْمِنَ لَكَ".

وطلبهم رؤية الله عزّ وجل، يَنِمُّ عن الإنكار الكبير الذي يملأ قلوبهم، وعنه يصدر تطاولهم. فلو كانوا أقل حماقة وجهلاً لطلبوا أن يروا ربهم؛ لكثرة ما أنعم به عليهم. ولكنهم يأبَوْن إلا أن يكون لهم في الحماقة قِدْح مُعَلّى.

أخذتهم الصاعقة عند هذا التطاول، على حين غرَّة. ومفاجأة الصاعقة لهم هو الذي عبَّرت عنه الآية بـ "وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ". ومن الواضح أن الأخذ الذي تتحدث عنه الآية:



" فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ " كان سريعاً كذلك. وهو فعل يحتمل الأخذ بشدة وعنف. وكيف لا يكون كذلك والصاعقة هي التي أخذتهم؟ وقد فسّرت الآية الثانية المقصود بـ (أخذتكم) في الآية الأولى. فقد صعق القوم " ثُمَّ بَعَثۡنَـٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ ". فالأخذ إذن قد أدّى إلى الموت. ولكن هل هو الموت الحقيقي؟ ربما يكون الأمر كذلك. وهو ظاهر من منطوق الآية. وربما يكون هذا الموت على نحو آخر، صارت فيه الحياة شبه معطلة، وكأنهم أموات. والله عزّ وجل قادر على أن يفعل هذا وذاك. وليس لنا أن ننكر أحداً منهما؛ إذْ إن كل واحد منهما قريب إلى التصوّر.

(لعلكم تشكرون)

أي من أجل أن تكونوا شاكرين. وقد ذهب بعض أهل التفسير إلى أن (لعل)، حيث وردت في القرآن، لا تفيد الرجاء بالمعنى المعروف؛ إذْ لا يكون من الله رجاء. وذهب آخرون إلى أن الرجاء هنا مَعْزُوّ في دلالته إلى المخاطبين، فيكون المعنى: من أجل أن تَرْجوا أن تكونوا شاكرين، وهذا بعيد. والأفضل في نظري أن يقال: إن (لعلّ) بمعنى (لكي)، أو من أجل أن تكونوا شاكرين. والشكر واجب، متوقع لما هو أقل من ذلك بكثير، فكيف وقد رأوا عذاب الله بأعينهم، وماتوا (أو رأوا الموت على أقل تقدير)؟.

القـراءات

قرأ عمر وعلي وعثمان وابن محيصن وابن عباس والكسائي (الصَّعْقَة). وهو اسم المرَّة. أما (الصاعقة) فإنها اسم الفاعل مؤنثاً. ولكل واحدة من القراءتين معنى تَبْلُغه، كما لا تبلغه الأخرى. فاسم الفاعل في الدلالة على المُحْدِث أقرب، واسم المرَّة في الدلالة على الحدث نفسه أقرب. وعلى ذلك، فالصاعقة هي التي تحدث الصعق. ويكون صعقهم بسببها. والصَّعقة هي الحدث نفسه. وإذا نظرنا إلى القراءتين معاً تأتّى لنا معنى واحد متكامل هو: أصابتكم الصعقة الصاعقة. وما كان هذا المعنى المتكامل ليكون بغير اجتماع هاتين القراءتين على كلمة واحدة.



(وظَلَّلْنا عليكم الغمام، وأنزلنا عليكم المنَّ والسلوى، كلوا من طيبات ما رزقناكم. وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون).

لما كان بنو إسرائيل في التِّيهِ، أربعين سنةً يجولون في الصحراء، كان من الطبيعي أن يجدوا الفرق بين حياة الاستقرار في المدن، والحياة في الصحراء. ومن أجل أن يخفّف الله تعالى عنهم الشعور بهذا الفارق، أرسل الله عليهم غماماً كأنها سحب تحجب عنهم أشعة الشمس اللاهبة، فما عادوا يشعرون بالفرق بين حرارة الجو في المدن، وحرارته في الصحراء. والدليل على أنهم لم يعودوا يجدون فرقاً، أن الآية ذكرت ذلك في مجال تذكيرهم بما وجدوه، ورأوه بأعينهم، من نِعَم الله عزّ وجلّ. ومن يدري، فربما كان جوّ الصحراء ألطف؛ لأن الغمام لم يكن يحجب أشعة الشمس عنهم فقط، بل كان يُظِلُّهم، والعهد بالظل أنه يكون ألطف حرارةً؛ أي أن كل واحد منهم كان يشعر بأنه مُظَلَّل بما يلطّف إحساسه بحرارة الجوّ. وعلى ذلك، نستطيع أن نتصور أن الجوّ كان لطيفاً إلى درجة كبيرة، يظهر معها أن الله عزّ وجل كان يرعاهم بعنايته. لقد كان ذلك أول ما أذهب عنهم عَنَتَ الحياة في الصحراء. ولا نريد أن نخوض فيما خاضت فيه كتب التفسير من الإسرائيليات؛ فإن هذا القدْر الذي قدّمناه، هو من منطوق الآية الكريمة، ودواعي النظم والسياق، والموقف.

ولم يكن تلطيف جوّ الصحراء هو الشيء الوحيد الذي جعله الله لهم، حتى تستقرّ نفوسهم. فثمة قضية أخرى وهي قضية المأكل والمشرب، والصحراء كما هو معروف شحيحة بهما. لقد أنزل الله عليهم المنَّ والسلوى. وقد خاضت التفاسير في بيان حقيقة المنّ والسلوى. فقالوا عن المنّ إنه الصمغ (أي صمغ الشجر)، أو العسل، أو خبز الرقاق. وقال بعضهم إنه شراب (الطبري ١/ ٣٣٧ - ٣٣٨). وقد لا تطمئن النفس إلى أكثر ما قالوه؛ لأنه من الإسرائيليات المليئة بالخرافات والأوهام، والأكاذيب في كثير من الأحيان. فما في صمغ الشجر من باب إلى الامتنان حتى يَمْتَنّ به عليهم؛ فإنه آفَةٌ كما هو



معروف. ثم أين هي الشجر التي في الصحراء، حتى يأخذوا منها غذاءهم، وهم بالألوف في أغلب الظن؟ وكيف يطعمهم الله من آفة، ثم يقول في نفس الآية "كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ "؟

إن النفس تميل إلى أنّ المنّ شراب، كما ذهبت إلى ذلك إحدى الروايات في الطبري. فيكون (المنُّ) شراباً، وتكون السلوى طعاماً. وربما كان هذا الشراب حلواً. فإذا كان ذلك كذلك، استطعنا تفسير بعض الروايات التي تقول إن المنَّ عَسَل؛ أي أنه شراب حلو كالعسل.

والذي يدعونا إلى القول إن المنّ شراب، والسلوى طعام، هو أن بني إسرائيل قالوا - في ما حكاه القرآن عنهم -: "لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ". فهو إذن طعام واحد لا اثنان. وقد أجمعت الروايات على أن السلوى طائر سمين مثل الحمام، وهو إلى السُّمانى أقرب.

(كلوا من طيبات ما رزقناكم)

يأتي أمره تعالى بالأكل من الطيبات، في هذا السياق، للدلالة على مباركة هذا الرزق، وأن الأكل منه لا يكون إلا هَنِيّاً. وإذا كان هذا الذي رزقهم الله من السماء طعاماً واحداً، فكيف يَتَّسِقُ هذا مع قوله تعالى: "طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ"؟ قلت: منطوق الآية هو: "مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ". وإن الطعام الواحد ليكون طيباً في ذاته، وهو من جملة الطيبات.

الطّيّب هو الأفضل من كل شيء. وهو الطيّب الأفضل في نوعه، الأفضل باكتسابه، فلا شبهة فيه ولا حرام. وإن القرآن الكريم يركّز كثيراً على أكل الطّيبات. وما ذلك إلا لأن الله عزّ وجلّ طيّب، ولا يحبّ إلى طيّباً، كما جاء في الحديث الشريف. وسنَّ لعباده فعل كل طيّب، في المأكل، والمشرب، والتعامل، والكلام، وغير ذلك. فإذا لم



يكن حال الإنسان طيباً في شيء من ذلك، فقد ظلم نفسه. ولذلك جاء التعبير القرآني هنا لِيَخْتِمِ الحديث عن الطيبات بعبارة: "وما ظلَمونا، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون".

الظلم هو إنقاص الشيء حقه، أو أخْذُه منه، أو وضعه في غير محلّه، إذا كان في ذلك أذىً، مهما قلّ أو كثر. فهل نَقَصَ بنو إسرائيل أنفسهم حقوقها، في الأكل من الطيبات التي رزقهم الله إياها؟

من الواضح في سياق قصة بني إسرائيل هذه، هو أنهم استكرهوا الطيبات، فطلبوا من موسى ما هو دون ذلك. وهذا في ذاته ظلم كبير للنفس. ومنه نتعلم مبدأ سلوكياً، وهو أنه إذا أوتي العبد من فضل الله من الطيبات، فليس له أن ينظر إلى ما هو دونه؛ لأن في ذلك ظلماً كبيراً للنفس.

(وإذْ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً، وادخلوا الباب سُجَّداً، وقولوا: حِطَّةٌ، نغفر لكم خطاياكم، وسنزيد المحسنين. فَبدّل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم، فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون).

أمرهم الله عزّ وجلّ أن يدخلوا القرية المشار إليها في الآية. وأن يأكلوا من خيراتها كيف شاؤوا، وما شاؤوا. وطلب منهم أن يدخلوها شاكرين لله، ساجدين له سبحانه. وطلب منهم أن يلزموا الاستغفار.

أما القرية التي أمرهم الله أن يدخلوها، فقد قالت كتب التفسير إنها أريحا، وقالت أيضاً: إنها بيت المقدس. وسواء أكان هذا أم ذاك، فمن الواضح أنها هدف في هذه الرحلة الطويلة التي قطع فيها بنو إسرائيل الصحراء، وتاهوا فيها أربعين سنة. وقد كان التّيه عقوبة كما هو معروف. ولكنه كان من أجل تنشئة جيل جديد في الصحراء، يتحمل أعباء الرسالة، فيكون أحسن من الجيل السابق. إن الله عزّ وجلّ يعلم أن نفسية اليهود واحدة، في جيل موسى، والأجيال التي بعده، وأنهم إذا لم يصلحوا في زمن موسى، وقد رأوا آيات الله، فلن يصلحوا بعده. ولكن الله تعالى يريد للقوم أن يسيروا بحسب سنن



الهداية، بغض النظر عن امتثالهم للأمر أو عدمه، وبغض النظر عن صحة سيرهم بمقتضى تلك السّنَن أو عدمها.

طلب الله تعالى منهم أن يدخلوا القرية فاتحين، وأن يأكلوا منها، ما شاء الله لهم أن يأكلوه من خيراتها. وقد عبَّرت الآية عن ذلك بالظرف (حيث). وهو ظرف دال على المكان، فيكون المعنى بذلك: كلوا من أين شئتم من أرضها الخصبة. ولكنه يدل على الكيفية أيضاً؛ فيكون المعنى: كلوا من خيراتها كيف شئتم. فإذا كان لهم أن يأكلوا من أين شاؤوا، وكيف شاؤوا، تضمن ذلك بالضرورة أن يأكلوا منها ما شاؤوا؛ لأن الأمر مطلق وليس فيه أيّ قيد.

غير أن ثمة قيداً واحداً هو الحال (رغداً). والرغد هو الرزق الواسع والخصب والطيب. وهو كذلك العيش الْهَنيّ. والمعنى الأخير نتيجة للمعاني السابقة. فعندما يكون الرزق واسعاً وطيباً، وتكون الأرض خصبة معطاء، يكون عيش الإنسان هنيئاً. قلت: إن الحال (رغداً) قيد على الكلام. وهو قيد نحوي، فيكون المعنى: كلوه هنيّاً. وهذا يتضمن نفي ما ليس طيباً؛ لأنه لن يكون هنيئاً. وعلى الرغم من أن هذا القيد قد ضيَّق، فأخرج ما ليس هنيئاً من المأكول، فقد وسّع لأنه ألزم بالطيب على سعته، وبالخصوبة على مقدار عطائها.

أمرهم الله عزّ وجلّ أن يدخلوا القرية ساجدين مستغفرين. أما السجود فهو إشارة إلى إعلاء كلمة الله، وإعظام أمره. وليس صحيحاً ما ورد في بعض التفاسير أنهم أُمِروا أن يدخلوا من باب قصير، يحمل الإنسان على أن يحني هامته عند الدخول. فذلك فهم ساذج ما ينبغي أن يفسّر به كلام الله. وأما الاستغفار ففيه إبراء للنفس مما علق بها من الشوائب، وما أكثر شوائب بني إسرائيل! ودخولهم القرية فاتحين بعد هذه المدة الطويلة، لا يناسبه إلا السجود والاستغفار.

أمْرُ الله بالاستغفار ملخّص بكلمة واحدة في هذه الآية: (حِطّة). والحِطّة في العربية اسم هيئة من الفعل (حَطّ)، أي حطّ عنا الخطايا. وهذا اللفظ قريب جداً من اللفظ



العبري، في طلب المغفرة، وإشهار التوبة. والجمهور من القرّاء يقرؤون الكلمة مرفوعة (حِطةٌ)، فيكون التقدير: خطايانا حِطة، أي مغفورة. وهذه جملة اسمية دالة على الدعاء. وقرأ الأخفش وغيره بالنصب (حِطةً)، فيكون المعنى: حُطَّ عنّا خطايانا حطةً. وقد أعلمهم الله سلفًا أن خطاياهم ستُغفر إذا هم طلبوا ذلك، وأن المحسنين الذين يفعلون أكثر من ذلك، سيزيدهم فضلاً على فضل، وثواباً على ثواب.

ولكن الذين ظلموا أنفسهم من بني إسرائيل، بدَّلوا القول الذي قيل لهم. ماذا قالوا؟ من الواضح أن القول الذي قالوه يستدعي العقوبة المذكورة في الآية، وهي إنزال الرِّجز أي العذاب من السماء. وهذا إنما يكون إذا كان القول الذي قالوه كفراً، وإنكاراً، وجحوداً لنعمة الله. وهنا لا بد أن ننتبه إلى خطر بعض الروايات التي جاءت في بعض التفاسير. جاء في بعضها أن القوم بدلاً من أن يقولوا حطة، قالوا: حنطة. وفي هذا ما فيه من تغييب عن القارئ حقيقة ما جرى. فالقوم قد كفروا كفراً استبدلوه بطلب المغفرة والإنابة.

وأغرب من هذا أن تروي بعض التفاسير كيف استبدل القوم بدخول أُمروا به، دخولاً لم يؤمروا به. فقالوا إنهم أُمروا بأن يدخلوا من الباب القصير، بأن يحنوا هاماتهم حتى يكون انحناؤهم سجوداً. وأن القوم بدلاً من أن يفعلوا ذلك دخلوا على أستاههم. إنها طريقة عجيبة في فهم نصوص كتاب الله عزّ وجلّ!!

(فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون).

الرجز هو العذاب. وحيث وردت هذه الكلمة في القرآن دلت على ذلك. أما حقيقة هذا العذاب فهي ليست معلومة لنا. ولا يستطيع أحد أن يقطع فيه بشيء. قال المفسرون إنه الطاعون. قلت: لا يمنع أن يكون ذلك قد حدث عقاباً لهم. ولكن كلمة الرجز هنا مطلقة بتنكيرها، مقيّدة بإفرادها. وإذا اجتمع الإطلاق بالتنكير، مع التقييد بالإفراد، دلَّ ذلك على اسم الجنس. فإذا كان الأمر كذلك، وإنه لكذلك، دلَّ على أن



الرجز الذي أنزل عليهم، إنما كان رجزاً بعموم جنسه، لا بإفراد لفظه. ويستتبع ذلك أن نقول إن هذا الرجز كان متنوعاً بتنوع ألوان العذاب التي يجمعها جميعاً أنها رجز.

وكون الرّجز من السماء يعني أمرين، أولهما: أنه لا مجال لبرئه وشفائه بالعلاج والدواء. فالعلاج معطل، وكل دواء بعد ذلك لن ينفع. وثانيهما: أن زواله مرتهن بصلاح أمر المرء؛ فإن السبب إذا زال، زالت معه نتائجه. وهل من المتوقع أن يرجع بنو إسرائيل عن كفرهم وعنادهم؟ وقائع التاريخ تقول بخلاف ذلك.

القـراءات

قرأ الجمهور كلمة (حطّة) بالرفع، وقرأ الأخفش وابن السَّمَيْفَع وطاووس وغيرهم بالنصب. بالرفع يكون التقدير: ذنوبنا حِطّة. وبالنصب يكون التقدير: حُطّ عنا حِطّة؛ أي اغفر لنا مغفرة. والمعنيان متكاملان إذْ يكون التقدير: اغفر لنا مغفرة، فالذنوب بها - يا ربّ - مغفورة.

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي "نغفر لكم خطاياكم" بالنون في (نغفر). وقرأ أبو بكر والأعمش والحسن ونافع "يَغفْر" بالياء المفتوحة. أما (نغفر) بالنون، فالمعروف عند العرب أن المتكلم ذا الشأن، إذا أسند الفعل إلى الجماعة، مع أنه هو فاعله، كان في ذلك إعظام لنفسه أولاً، ولفعله ثانياً. والمشهور عند العلماء أنه إعظام لنفسه، والصحيح ما ذكرته. وأما إسناد الفعل إلى المفرد الذي يسمّونه غائباً (وما هو بغائب)، فيدل على نسبة الفعل إليه وحده، كمن يقول لمن يَسْترحم ملكاً: سيردّ عليك الملك. فنسب الردّ إلى الملك وحده. وبذلك يتكامل المعنيان في هاتين القراءتين؛ إذْ يصبح المعنى: هو لا غيره يغفر لكم مغفرة عظيمة، والله تعالى أعلى وأعلم.

وقرأ ابن عامر من السبعة: "تُغْفر لكم خطاياكم" ببناء الفعل إلى المجهول. فأسند فعل المغفرة إلى الخطايا (نائب الفاعل)؛ ليدل على شدة التصاق الفعل بها؛ فيكون المعنى أنها مغفرة مؤكدة. وهنا أشير إلى أن من دلالات حذف الفاعل، وإقامة نائب الفاعل مقامه



في العربية، شدة إلصاق الفعل بالمفعول الذي يصبح بعد حذف الفاعل نائب فاعل، تقول: ضُرِب زيد، وأنت تعرف ضاربه، ولست تريد إلا إلصاق الفعل بالمفعول به.

وقرأ الأعمش "نغفر لكم خطيئتكم" بالإفراد؛ إشارة إلى خطيئة وقعت منهم، قبل هذا الخطاب مباشرة، أو إشارة إلى جنس الخطيئة. وإفراد الخطيئة ضرب من التركيز على جنسها، الذي يقوم على أساس واحد، وهو غضب الله وسخطه.

(وإذِ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً. قد علم كل أناس مَشْرَبَهُم، كلوا واشربوا من رزق الله، ولا تعثوا في ا لأرض مفسدين).

يذكّرهم الله عزّ وجلَّ باستسقاء موسى لهم، فأمره الله أن يضرب الحجر بعصاه ففعل، وانفجرت من العين اثنتا عشرة عيناً، بعدد أسباطهم، فكان لكل سبط عين معروفة يشربون منها.

في هذه الآيات دروس عظيمة في الإيمان، والصبر، والقيادة، والحرص على الأمة. لقد كانت الذنوب والمعاصي التي اقترفها بنو إسرائيل من الفظاعة والكثرة، بحيث إن أحداً لا يستطيع أن يتصور تحمّلها. ولكنّ موسى عليه السلام رسول من أولي العزم. لقد أصبح الجفاف وقلة الماء خطراً على حياة الإنسان. وعلى الرغم من غضب موسى على هؤلاء، إلا أنهم (قومُه)، ولا يستطيع هذا النبي الكريم أن يرى قومه قد ماتوا عطشاً، فطلب السُّقيا لهم من الله.

استجاب الله لِنَبيّه موسى، غير أن السماء لم تمطر، وجعل الله سقياهم في الأرض، حتى تظل مستمرة دون انقطاع. وقد جاءت هذه المعجزة على نحو مماثل في غرابته للمعجزات السابقة. أمر الله موسى أن يضرب الحجر، إشارة إلى الصخرة. ووجه الغرابة في المعجزة، أنه إذا كان للإنسان أن يتوقع خروج الماء من الأرض الترابية، لسهولة انبثاقه منها، فقد لا يتوقع أن يخرج الماء من الصخر. ولكن ذلك قد كان، ورأى بنو إسرائيل بأنفسهم ما كان.



وباستقراء السياق لا يتوقع أن يكون المضروب حجراً واحداً، وإنما هي اثنتا عشرة صخرة، خرجت من كل صخرة منها عين ماء. وكانت العين الواحدة لسبط واحد من الأسباط الاثني عشر. فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا إذن جاء ذكر الحجر مفرداً مُعَرَّفاً، والعهد بالمعرّف أنه محدَّد؛ فإذا كان مفرداً، كان مختصاً في الدلالة على الإفراد؟ قلت: إنما يكون هذا في التعريف بـ (ال) العهدية. وأما أداة التعريف في (الحجر) فليست في هذا السياق عهدية، وإنما هي جنسية ليس غير. غير أن هذا لا يعني أن (ال) ليست للتعريف. إنها للتعريف، وللجنس أيضاً.

وإنما كانت عصا موسى هي أداة الضرب بالحجر، لتكون المعجزة خالصة لموسى؛ إذ لو أنه ضرب الصخر بِعَصا أحدهم، لما كان بعيداً أن ينسب إليها بنو إسرائيل هذا الفضل، ويجرّدوا موسى منه تماماً. لهذا جاء أمره تعالى لموسى (بعصاك). هذا وإن لعصا موسى ما لها؛ فهي التي تحولت إلى حية تسعى، عندما أمره الله سبحانه أن يلقيها. وهي العصا التي التقمت عِصِيّ السحرة. وهي العصا التي ضرب بها البحر فانفلق، فكان كل فِرق كالطود العظيم، وهي العصا التي ضرب بها الصخر، فانبثقت منه اثنتا عشرة عيناً.

وفي انبثاق اثنتي عشرة عيناً، دلالات أخرى يوحي بها النص، وتقفنا عليها معرفتنا ببني إسرائيل. فإن من خصائص بني إسرائيل الإسراف في حب التملك. والذي خلقهم يعرف صفتهم هذه. ولذلك كان لكل سبط عين خاصة بهم. ولو أن القوم كلهم اجتمعوا على عين واحدة لاقتتلوا، فما تكون المعجزة قد حققت هدفها. إذْ ما قيمة معجزة تكون سبباً للقتال؟ ولو أن كل قبيلتين أو ثلاث اجتمعت على عين واحدة لاقتتلوا كذلك. فلهذا كان لكل قبيلةِ سبطٍ عين خاصة بها. وهذا الذي أقوله، وضحته الآية صراحة، فقالت: "قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ"؛ أي أنه لا مجال لأن تعتدي فئة على أخرى، أو أن تجهل واحدة منها مشربها، فقد عرفوه محدداً مخصصاً. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل، عندما قلنا إن المضروب اثنا عشر حجراً، أو اثنتا عشرة صخرة؛ لأن وجود مشرب مستقل لكل قوم، يقتضي أن كل واحد منها بعيد قليلاً عن المشارب الأخرى. ولكن هذا



لا يمنع من وجود الفهم الآخر، وهو أن الضرب بالعصا قد حصل مرة واحدة، لصخرة واحدة، ثم انبثقت العيون من أماكن أخرى قريبة، وإن كنت أستبعد حدوث ذلك.

المشرب هو اسم المكان. ولا يصح تأويله باسم الزمان؛ إذ سيكون المعنى: قد علم كل اناس وقت مشربهم، وليس هذا هو المعنى المراد؛ فإن لكل أناس مكان شربهم، أي العين التي يشربون منها، في أي وقت يشاؤون.

وذكر رزق الله عند المأكل والمشرب في قوله تعالى "كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ" إشارة إلى ضرورة تذكير المنعم عند الإفادة من النعمة، والثناء عليه تعالى بما يستحق.

(ولا تَعْثَوا في الأرض مفسدين).

لا تَعْثوا أي لا تكثروا في الأرض الفساد، ولا تطغوا فيه. والفعل (عثا يعثو عثواً) غير الفعل (عاث). فإذا قلت عثا في الأرض فساداً، كان المقصود اشتدّ في إفساده. وهو المعنى المراد في الآية. وأما إذا قلت: عاث في الأرض فساداً، كان المراد: نشر الفساد في الأرض. ويبدو أن ثمة قلباً مكانياً أدّى إلى اشتقاق (عاث) من (عثا).

وما قال الله لهم " وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ "، في سياق ذكر هذه النعمة، إلا وهو يعلم أن النعمة عند بني إسرائيل، مآلها إلى الكفران والجحود. والنعمة عند غيرهم قد يكون مصيرها كذلك. ولذلك فإن التحذير، وإن كان موجهاً إليهم، فإن خصوص لفظه، لا يتعارض مع عموم النهي.

(وإذْ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد، فادعُ لنا ربّك يخرجْ لنا مما تُنْبتُ الأرض من بقلها، وقثائها، وفومها، وعدسها، وبصلها. قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير؟ اهبطوا مصراً؛ فإن لكم ما سألتم. وضربت عليهم الذلة والمسكنة، وباؤوا بغضب من الله. ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله، ويقتلون النبيّين بغير الحق. ذلك بما عصوْا وكانوا يعتدون).



تذكرهم الآية بما قالوه لموسى، مستنكرين أن يكون لهم طعام واحد، وهم يعلمون أنه يأتيهم مخصوصاً لهم بأمر الله سبحانه. سألوا موسى أن يدعو ربّه بأن يخرج لهم من نبات الأرض بقلاً، وقثاء، وقمحاً، وعدساً، وبصلاً. هذا الطلب فيه استخفاف بما اختاره الله لهم من طيب الطعام والشراب.

إنهم يخاطبون موسى فيقولون له: "لن نصبر" وكأن ظلماً حلّ بهم، فما عادوا يطيقونه. هي ليست قلة أدب مع الله فقط، ولكنها - إلى جانب ذلك - سوء في تصور حقائق الأشياء. فإن الطعام الواحد الذي انزله الله عليهم، يغني عن سائر الطعام. فما في كونه واحداً، يجعله مفضولاً. وما في تعدد غيره يجعله أفضل. ثم إن الأمر يدل على أن المعيار الذي يحكم به بنو إسرائيل على الأشياء، معيار مختل كما هو واضح. ويكون طلبهم البقل، والقثاء، والفوم (القمح)، والعدس، والبصل، دليلاً على اختلال المعيار. وما غضب موسى عليه السلام، لطلبهم هذه الأشياء، ولكنه غضب لاختلال المعيار الذي تُقَوَّم به الأشياء. وهذا واضح من قوله: أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير؟.

إن المأكولات التي طلبها بنو إسرائيل، وإن كان فيها فوائد كثيرة، فما طلبها القوم من أجل فوائدها، ولكنهم طلبوها شهوة. ومن كان شأنه كذلك، فما يصلح لحمل رسالة السماء؛ لأن الأصل في الإنسان السّويّ أن يضبط شهوات نفسه، لا أن تتحكم فيه. فكيف إذا أدَّت هذه الشهوات إلى رفض ما اختاره الله، وجعلت أصحابها يستشيطون غضباً: " لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ "؟.

وهم عندما يخاطبون موسى، يقولون له: "ادْعُ لنا ربك"، وكأنه تعالى ربّ موسى، وليس ربهم. وما يأتي هذا المعنى على ألسنتهم إلا وهم يقصدونه. ثم إنهم على علم ويقين، أن دعاء موسى مستجاب عند ربه. ولذلك قالوا له ادع لنا ربك، أي أنهم يعلمون أنه نبي، وأن الذي أرسله هو رب العالمين. ومع هذا العلم يكون التطاول، وسوء الأدب مع الله ومع نبيّه. تطاول هذا شأنه أشنع وأقبح من تطاول مبني على جهل، وإن كان الجميع كفراً بواحاً.



كان جواب موسى لهم استنكاراً بأن يكون مطلبهم باستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير. ومع ذلك، فقد أجابهم إلى طلبهم، لا من حيث إنه مطلب حق، ولا من حيث إنه صحيح، ولا من حيث إن له وجهاً من المنطق، ولكن من حيث إن الإنسان الذي لا يستحق خيراً، ويطلب خلاف هذا الخير مما هو أدنى منه، ليس جديراً بأن يظل متمتعاً بالخير الذي حباه الله تعالى إياه. هكذا يجب أن تفهم استجابة موسى عليه السلام لهم. قال لهم موسى: "ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ". المصر هو البلد، فيكون المعنى: انزلوا في إحدى القرى التي ستجدون فيها ما تريدون. ولا يصح بأي حال من الأحوال، تفسير المصر - في هذا السياق - بأنها أرض مصر؛ فإن بني إسرائيل لم يرجعوا إلى مصر مُذ خرجوا منها. وبفعلتهم هذه لم تَعُد السماء مصدر المنّ والسلوى؛ فالذي يهبط بمحض إرادته واختياره إلى الأدنى، لا تتولاه عناية الله.

لقد قال لهم موسى "فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ"؛ ليشير إلى أن الذي طلبوه، لم يكن ممنوعاً عنهم في الأصل. ولكن الله اختار لهم غيره؛ والذي يختار لنفسه خلاف ما يختاره الله له، فإن له ما أراد، وهو وحده يتحمل تبعات اختياره الأدنى.

(وضربت عليهم الذِّلّة والمسكنة، وباؤوا بغضبٍ من الله)

ضُربت عليهم الذلة: أُنزلت عليهم، حتى أحاطت بهم. وتسمى الخيام مضارب؛ لأنها تكون فوق من تحتها، وتحيط بهم. والذلة هي الهوان والصغار، والمسكنة هي الضعف. وعلى ذلك يكون المعنى: أنزلنا عليهم الهوان والصغار والضعف، حتى أحاطت بهم هذه الصفات، وألزموا بها، فلا يستطيعون أن يتخلصوا منها.

وقد باء القوم؛ أي رجعوا، بغضب الله وسخطه. فكان ذلك كله من عقاب الله لهم، على ما اقترفوه من جرائم، وما فعلوه أو قالوه من تطاول على الله ورسله.

وإنما كان الذل والصغار والضعف، وغضب الله، عقاباً لهم؛ لأن التطاول جزاؤه الذل. والتعالي جزاؤه الصغار. والكفر بآيات الله، وقتل الأنبياء والمرسلين، جزاؤهما غضب الله.



(ويقتلون الأنبياء بغير الحق)

قال الزمخشري: "قتل الأنبياء لا يكون إلا بغير الحق، فما فائدة ذكره؟" وأجاب: "معناه أنهم قتلوهم بغير الحق عندهم؛ لأنهم لم يقتلوا، ولا أفسدوا في الأرض حتى يُقتلوا. فلو سئلوا وأنصفوا من أنفسهم لم يذكروا وجهاً يستحقون به القتل عندهم" (الكشاف ١/ ٢٨٥).

قلت: هذا الذي ذكر الزمخشري ليس بمقنع، بل هو إلى إجازة قتل الأنبياء بحق أقرب، والعياذ بالله تعالى. فإنه عندما يقول: "معناه أنهم قتلوهم بغير الحق عندهم"، يقبل - من حيث لا يدري - أن يكون قتل الأنبياء بحق، بشرط أن يجدوا له المسوغ الشرعي عندهم. أما وإنهم لم يجدوا هذا المسوّغ، فقتلهم لهم بغير الحق. وهذه لعمر الله إحدى الكُبر. فما القول إذن في مسألة (بغير الحق) في هذا السياق؟ قلت: مبدأ الخطأ عند المفسرين، في فهم هذا الجزء من الآية، هو أنهم ظنوا أن (بغير الحق) للاحتراس. أي أنهم قد فهموا الآية، وكأنّ الفعل (يقتلون) - في هذا السياق - يتضمن نوعين من القتل؛ فَقَتْلٌ بحق، وقَتْلٌ بغير حق. وحتى لا ينصرف ذهن السامع إلى النوع الثاني، جاء الجارّ والمجرور للاحتراس. هذا هو مُقْتَضى فهمهم، وهذا هو مبدأ الخطأ في هذا الفهم.

والذي تطمئن إليه النفس، هو أن هذا الجزء من الآية، يحكي أقوال اليهود عن قتلهم الأنبياء: إنّا قتلناهم بحقّ، فكذّبتهم الآية، وقالت: " وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ". فهذه العبارة (بغير الحق) للتعريض بهم، لا للاحتراس من سوء الفهم الذي يمكن أن يؤول إليه ذهن السامع، هذه واحدة. ثم إنّ الاعتراض المذكور في الآية، اعتراض على القول كله: إنّا قتلناهم بحق، وليس اعتراضاً على كونه بغير حق، هذه ثانية. ثم إن الآية تجرّمهم مرّتين، مرة بقتلهم الأنبياء، ومرة بقولهم إنا قتلناهم بحق، هذه ثالثة.

(ذلك بما عصَوْا وكانوا يعتدون).

في هذا الجزء من الآية تلخيص جامع لصفات بني إسرائيل. فكل صفاتهم ترتدّ إلى أمرين هما: معصية الله تعالى، والاعتداء على حرماته، وشريعته، وأنبيائه، وخلق



الله أجمعين. والذي يقرأ التوراة المحرفة والتلمود، لا يجد فيهما إلا ما يمكن أن يفسّر بأنه اعتداء على الإنسانية برُمَّتها.

جامع وفارق

"إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝".

تُمثّل هذه الآية إحدى كلّيات التصور الإسلامي. ففيها جامع، وفيها فارق. أما الجامع فهو أن الناس جميعاً على صعيد واحد، إذا جمعهم الإيمان بالله وباليوم الآخر، والأعمال الصالحة. فلا يفضل أحد منهم - في دين الله - أحداً، إلا بإيمانه وعمله. وهذا يعني في المحصّلة النهائية، أنه لا يُنظر إلى ماضي أحد، إن كان يهودياً فأسلم، أو نصرانياً، أو مجوسياً، إذا أسلما كذلك. وهذه علامة مميزة للإسلام. فاليهودية تعدّ اليهودي الداخل في اليهودية من غير اليهود أدنى درجة. وهذا معروف عندهم حتى الآن. فالديانة اليهودية ديانة عنصرية. ونحن نقصد باليهودية الديانة المحرَّفة. والديانة المسيحية لم تستطع أن تتجاوز فكرة تميز الجنس الآري ذي اللون الأبيض، في سلّم الرتب الدينية في الكنيسة الكاثوليكية. والإسلام على خلاف ذلك، فالمسلمون واليهود والنصارى والمجوس مُمْتَحَنون بالإيمان بالله والعمل الصالح. وهم في ذلك على خط واحد، إذا كانوا مسلمين مؤمنين صالحين.

والفارق بين هؤلاء جميعاً، هو الإيمان والعمل الصالح، فإذا كان هؤلاء، أو بعضهم، على غير الإيمان بالله واليوم الآخر، ظلوا متفرقين. وكذلك إذا كان بعضهم على الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، والإيمان باليوم الآخر، والعمل الصالح، وكان بعضهم على غير ذلك، كان الإيمان فارقاً بينهم. وهكذا يكون الإيمان جامعاً وفارقاً.

وقد يظن بعض من لا علم له بالعربية، أن المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، لهم أجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم، ولا هم يحزنون. لو كان الأمر كذلك حقاً، فلماذا جاء الشرط على هذا النحو: من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل



صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم...؟ لو كان هؤلاء جميعاً على خير وحق، لما كان ثمة داعٍ إلى اشتراط الإيمان والعمل الصالح. فإذا قيل إن اليهود يؤمنون بالله واليوم الآخر، أو على الأقل، هم لا ينكرونه، وكذلك النصارى والمجوس. قلت: نعم، هم يؤمنون بذلك على طريقتهم. ولو كان المقصود من الآية قبول الإيمان كما هو على طريقتهم، لما كان ثمة داعٍ إلى أن تنشىء الآية شرط الإيمان والعمل الصالح. فإذا قلت: لقد ذكرت الآية " ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ "، يعني المسلمين، ومع ذلك فقد اشترطت عليهم الإيمان والعمل الصالح، كما اشترطته على غيرهم، فكيف يكونون مؤمنين، ثم يشترط عليهم أن يكونوا مؤمنين بالله واليوم الآخر؟ قلت: إن الإيمان في قوله تعالى: " إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ " هو الإسلام، لا الإيمان نفسه. وهذا وارد في القرآن الكريم، في مواطن أخرى؛ فقد قال الله عزّ وجل: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ " (النساء ١٣٦). وقال: وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" (آل عمران ٧٢). فقولهم (الذين آمنوا) يعني المسلمين، بل إن قولهم: آمِنوا بالذي أنزل... لا يعني حقيقة الإيمان، وإنما يعني إظهار الإسلام.

وعلى ذلك، فإن الذين آمنوا في قوله سبحانه: " إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ..... مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ " هم المسلمون، لا المؤمنون. وبذلك لا يكون تعارض عند اشتراط الإيمان بالله واليوم الآخر عليهم.

ذكرت الآية المسلمون واليهود والنصارى والصابئين. وقد وُصف اليهود في هذه الآية بأنهم الذين هادوا؛ لأن موسى عليه السلام قال، كما جاء في سورة الأعراف: " إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ "، فوصفهم الله في آيات كثيرة، ومنها آية سورة البقرة: " وَٱلَّذِينَ هَادُواْ ". وقد قال المفسرون: "هدنا إليك" تعني: رجعنا إليك. وهذا غير دقيق؛ لأن هذه الكلمة في العبرية تعني: "أقررنا لك واعترفنا بالفضل". وربما كان حرف الجر (إلى) هو الذي جعلهم يظنون أن (هدنا إليك) تعني رجعنا إليك.



وذكرت الآية النصارى وهم أتباع عيسى عليه السلام. وإنما سمّوا نصارى لأن عيسى عليه السلام قال: "قَالَ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ". وذكرت الآية كذلك الصابئين، وهم قوم يعبدون الكواكب والنجوم. ويزعمون أنهم على ملة نوح عليه السلام. ذلك قولهم بأفواههم.

(ولا خوفٌ عليهم).

الخوف مشاعر من القلق والاضطراب، تساور المرء عند إحساسه بخطر يداهمه. والخطر قد يكون داخلياً، كالمرض الذي ليس له سبب خارجي معروف. وقد يكون خارجياً، وهذا أكثر أنواع الخطر. وعنه ينجم أكثر أنواع الخوف. فمنه الخوف من الموت، وما بعد الموت، والظلمة، وأذى الناس، والخوف من الأماكن المرتفعة، إلى آخر ذلك مما هو معروف لدى علماء النفس.

(لا) النافية، قد تكون نافية للجنس، وقد تكون نافية للوحدة لا للجنس كله. وبمقتضى هذين النوعين من (لا) في العربية، قرئت كلمة الخوف. فقد قرأها الجمهور (ولا خوفٌ عليهم). وقرأها الحسن البصري، ويعقوب الحضرمي، بفتح الفاء من غير تنوين (لا خوفَ عليهم). أما القراءة الأولى وهي قراءة الرفع، فلا تنفي الخوف كُله، فقد يقع المؤمن في شيء من الخوف في حياته الدنيا، كما قال سبحانه: "وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝". والله عزّ وجل يجعل عباده المؤمنين، قادرين على أن يتجاوزوا الخوف، بأمان وطمأنينة عالية. وقد يتحول الخوف عندهم إلى صورة راقية من السلوك، كأن يتحول إلى حرص، أو يقظة، أو حَذَر، أو تعلم الصواب واجتناب الخطأ. أي أنه في هذه الحالة لم يعد مرضاً نفسياً، بل نمطاً راقياً من المشهد الوجداني للإنسان. فهؤلاء قد وقعوا في خوف. لكنه في النتيجة كأنه لم يكن خوفاً. وقراءة الرفع هذه، تشير إلى الخوف الذي نقع فيه في حياتنا، ولكنها تطمئن المؤمنين،

بأنهم لن يخافوا في الحياة الآخرة. فهي تنفي خوفاً، ولا تنفي الخوف كله. تنفي خوف الآخرة، وتثبت خوف الدنيا. وهذا المعنى لا يفهم إلا من قراءة الرفع (لا خوفٌ). أما قراءة النصب فهي تنفي جنس الخوف في الآخرة، وليس خوف الدنيا متضمناً فيها. فلا يخاف القوم من أي شيء في الآخرة.

الخوف والحزن متقابلان؛ فأولهما شعور أليم مما يأتي في المستقبل. وثانيهما (الحزن) وهو شعور أليم مما جرى في الماضي. وعلى ذلك يكون المعنى في هذه الآية على هذا النحو: لن ينزل بهم شعور يحزنهم على ما مضى، ولا شعور من الخوف، ينتابهم على ما سيأتي.

عودة إلى بني إسرائيل

"وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ۝ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ۝".

أخذ الله على بني إسرائيل العهد بالطاعة والاستقامة. وقد سمّي العهد ميثاقاً لأن الناس يتواثقون به؛ أي يثق بعضهم ببعض بسببه. والميثاق الذي أخذه الله عليهم مذكور في آيات أخرى. تذكر الآيتان ٨٢ و ٨٣ من سورة البقرة، أن الله أخذ عليهم ألاّ يعبدوا إلا الله، وبالوالدين إحساناً، وذي القربى، واليتامى، والمساكين، وأن يقولوا للناس حسناً، وأن يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وألاّ يسفكوا دماءهم، وألاّ يخرجوا أنفسهم من ديارهم. وتذكر الآية ١٦٩ من سورة الأعراف ميثاقاً آخر فتقول: "ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألاّ يقولوا على الله إلا الحق". وتذكر الآية ١٥٤ من سورة النساء ميثاقاً آخر أخذه الله على بني إسرائيل إذْ عاهدوا الله عليه، تقول الآية: "وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا۟ فِى ٱلسَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا". إنها العهود والمواثيق، وما هو عهد ولا ميثاق واحد.



واضح من منطوق الآية الأولى، أن رفع جبل الطور فوقهم، كان مرتبطاً هو الآخر بميثاق. ولذلك قالت الآية: " أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ ". وهذا الربط واضح جداً في الآية ١٥٤ من سورة النساء؛ فقد جاء فيها: " وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمْ ".

وقد جاء التعبير عن عقد الميثاق بينهم وبين الخلاق العليم بـ: (أخذنا). والأخذ من الطرف الآخر، كان بموجب ما أعطاه الطرف الأول من نفسه، بملء حريته، دون قسر أو إكراه. وفيم يكون الإكراه، وهم الذين تسير المعجزات حسب ما يرغبون ويطلبون. وعلى كل حال، فإن الأخذ هنا يعني انعقاد العهد والميثاق، بمقتضى ما أعطاه هؤلاء (المعاهدون) من أنفسهم.

(خذوا ما آتيناكم بقوة)

آتاهم الله عزّ وجل الكتاب، وأمرهم أن يأخذوه بقوة. والأخذ بالقوة يعني أن يتولى الإنسان ما آتاه الله إياه بعزيمة تستلزم: الصبر في مجابهة الكفار في الدعوة إلى الله، وتحمّل أعباء الرسالة وتبعاتها، وأن يكون قدوة للآخرين. فإذا لم يكن كذلك لم يكن أخذه للكتاب بقوة. وقد أمر الله عزّ وجلّ يحيى عليه السلام، أن يأخذ الكتاب بهذا كله فقال: " يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ".

(واذكروا ما فيه)

يطلق الفعل (اذكر) في موطنين أولهما: عند إرادة التبليغ. وبذلك يكون معنى اذكروا ما فيه: بلّغوا ما فيه. وهذا معنى يستلزمه أخْذُ الكتاب بقوة. وهذا المعنى سيّار على ألسنة الناس، فيقال: اذكر لهم ذلك، ليكون المعنى: بلغهم بذلك. وثانيهما: التذكير الذي هو ضد النسيان. تقول العرب: اذكرْ كرم الله عليك؛ أي تذكره ولا تَنْسَه.

ومطالبتهم بأن يذكروا ما فيه، إشارة إلى العهود والمواثيق التي أبرموها مع الله، وسجّلتها التوراة. وهي كذلك إشارة إلى ما في التوراة من عبادات وطاعات، وأوامر ومحظورات. وفيها كذلك أمر لهم بأن يتبعوا النبي محمداً صلى الله عليه وسلم، المذكور في



التوراة، وهم يعرفون ذلك جيداً. وأياً كان الأمر، فإن الاسم الموصول (ما) يشمل كل ما في التوراة من هداية.

(لعلكم تتقون)

لقد أكثر المفسرون أن يقولوا إن (لعلّ) للترجي. ونحن لا ننكر أنها تكون للترجي كثيراً، كما في: لعلّ الله أن ينصرنا على أعدائنا. وقد ظن المفسرون أن (لعلّ) - في هذا السياق - من هذا القبيل. والصحيح غير ذلك فيما أرى. فإن (لعلّ) - في هذا السياق وما كان مثله - تعني: (لكي). وبذلك يكون المعنى هكذا: لكي تكونوا من المتقين. وليس في ذلك شيء مما فهمه المفسرون من الترجي الذي ذهبوا في تأويله كل مذهب، في هذه الآية وغيرها.

(ثم تولّيْتُم من بعد ذلك، فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين)

التَّولّي هو الإدبار مع النفور. وإنما يُدْبر الإنسان نافراً من شيء، حين يكون هذا الشيء، محلاً للأذى، أو يتوقع منه ذلك، أو حين يرجو الإنسان من الشيء خيراً فلا يحصّله. أما أن يكون الإدبار والنفور من رسالةٍ جعلت العبد الذليل سيّد نفسه، وأهلكت عدوّه، وجعلت له خير السماء بين يديه على الأرض، فذلك إدبار لا يكون من عاقل. وهذا هو الذي تريد الآية أن تعرضه. ففي هذا من التعريض بسلامة تفكير بني إسرائيل ما فيه.

هذا التّولّي وذلك الإدبار، يقلبان موازين العقل، ويجعلان صاحبهما أهلاً للهلاك دون شك. ومع ذلك، فقد تداركتهم عناية الله وفضله ورحمته، فسلموا من الهلاك.

(ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم: كونوا قردة خاسئين).

الخطاب في هذه الآية موجه إلى اليهود، في زمن النبي صلى الله عليه وسلّم خاصة. ففي هذا الخطاب تذكير لهم، بأن الله قد مسخ أسلافهم الذين اعتدوا على حرمة السبت، بأن جعلهم قردة. والجرم الذي ارتكبوه في استباحة حرمة السبت، وإن كان



كبيراً، فقد كان دون شك، أخف من جرائم سابقة ارتكبوها. فهو أقل وأخفّ، من اتخاذهم العجل إلهاً لهم. وهو دون قولهم لموسى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة. وهو دون استخفافهم برزق الله لهم، وقولهم لموسى: لن نصبر على طعام واحد، وهو دون شك أخف من جرائم الاعتداء على أنبياء الله وقتلهم. استباحة حرمة السبت حلقة بارزة في تاريخ عدوانيّتهم، من حيث إن الله عزّ وجلّ قد جعل عندها العقاب الحاسم. وهو في حقيقته ليس عقاباً للاعتداء على حرمة السبت فقط، وإنما هو عقاب لكل الجرائم التي ارتكبوها، وإن كان قد حلَّ بهم عند هذه الجريمة.

في هذا العقاب درس عظيم في التحذير من الوقوع في حرمات الله. فإن الإنسان قد يقع في الكبائر، فينجو مرةً ومرةً، وهو لا يعلم أنه يُستدرج، فيرتكب معصية أقل قبحاً من كل ما سبق أن ارتكب، فيؤخذ عندها، وإذا أخذه الله لم يُفْلِته. هذا هو الاستدراج، وهذه نتيجته.

ما السبت؟ وما حرمته التي استباحها اليهود؟ لقد طلب اليهود من موسى عليه السلام، أن يسأل ربه تعالى، لكي يخصص لهم يوماً من أيام الأسبوع يعبدونه فيه، فخصص لهم السبت، وجعله يوم راحة لهم، فحرّم عليهم العمل فيه. وغني عن البيان أن هذا اليوم حَرِيّ بأن يكون يوم عبادة، كما هو يوم راحة من العمل. واستمرت حرمة العمل في ذلك اليوم، بعد موسى عليه السلام. فقد سار أنبياء بني إسرائيل على تحذيرهم من العمل في ذلك اليوم. واليهود تستهويهم مخالفة ما يؤمرون به، وما ينهون عنه. يدل على ذلك استقراء سيرتهم في القرآن، وما تدل عليه كتبهم، ابتداء من التوراة المحرّفة، وانتهاء بالتلمود.

كان الصّيد - صيد البرّ والبحر - محرَّماً عليهم يوم السبت، لأنه عمل، والعمل موقوف في ذلك اليوم. وفي عهدٍ لاحقٍ من عهود كفر اليهود، ابتلاهم الله عزّ وجلّ - وكانوا أهل شاطئ - بأن بعث لهم الأسماك الكبيرة والحيتان، قريبة من الشاطئ، في أيام السبت. والقوم لا يريدون أن يعتدوا على حرمة السبت مباشرة هذه المرة، كما كان كفرهم صريحاً في كل مرَّة. لقد أرادوا أن يكون كفرهم بالحيلة والخداع



والمكر. لقد علموا أن الله يختبرهم، فقرروا أن يقوموا بما يظنون أنهم يخدعون به ربهم، تعالى الله عما يظنون. حفروا على الشاطئ حُفَراً وَصَلوها في البحر، بقنوات ضيقة، تدخل منها الأسماك الكبيرة فلا تستطيع الخروج لتعود إلى البحر. فإذا انقضى السبت، ذهبوا إلى الأسماك الكبيرة المحصورة فصادوها. لم يكن القصد من عدم الصيد يوم السبت وتأجيله إلى اليوم التالي إطاعة أمر الله، وإنما أرادوا أن يحتالوا على الله عزّ وجل، وقد علموا أنه يختبرهم. وقد مسخهم الله قردةً على ما فعلوه واقترفوه.

ومخاطبة الله لهم بقوله " وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ " تهديد ووعيد بأن يقع عليهم عذاب آخر، بل أنواع من العذاب، إذا هم استعملوا المكر والخديعة مع نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم. فقد أصبح القوم أهلاً لاستئناف عذاب الله لهم، دون أن يشعروا بشيء من تأجيل العقاب وإبطائه، وقد كان ذلك، فقد عاقبهم الله بأن طهَّر منهم أرض الرسالة.

(كونوا قردة خاسئين)

من المعروف أن القرد أرقى من بعض الحيوانات في مملكة الحيوان البهيم. وقد اعتاد الناس أن يقارنوا بين خلقة الإنسان وخلقة القرد. وليس غريباً أن يستقرّ في الذهن البشري، نتيجة هذه المقارنة، أن القرد مثال للقبح. بل إن بعض من يَتهاجَوْن ويتشاتمون، يبلغون الغاية في التقبيح، عندما يصف أحدهم الآخر بأنه قرد، أو كالقرد. وقد عاقب الله الذين استحلّوا حرمة السبت من بني إسرائيل، بأن جعلهم غاية الغاية في عقاب تشويه الخِلقة؛ لأنهم بشرٌ أصلاً، وقد مسخوا قروداً. وبذلك تكون المقارنة بينهم وبين الإنسان أسوأ وأفظع مما هي بين الإنسان والقرد. ذلك أن القرد على صورة أرادها الله له، منذ البداية. فهذه هي صورته، وهذا واقعه. ولكن الإنسان على خِلقةِ أحسنِ تقويم، فإذا مسخ ليكون قرداً، كان أسوأ من القرد في كل شيء.



من المعروف أيضاً أن القرد يألف الإنسان، ويتقرّب منه. وأما هؤلاء الذين مسخهم الله قروداً، فقد كانوا قردة خاسئين. والخاسئ اسم فاعل من الفعل (خَسَأ). وهو يطلق على الكلب عادة، تقول: خَسَأ الكلب، وتقصد أنه بَعُد وذلَّ. وقد تستعمله متعدياً فتقول: خسأت الكلبَ فهو خاسئ، وتقصد أنك طردته وأبعدته فَذَلَّ وسكن. وفي هذه الحالة يظل اسم الفاعل (خاسئ) على صيغته، وإن كنت تقصد اسم المفعول. فهو اسم فاعل حين يكون (خاسئاً)، فيه الفاعلية والمفعولية، فهو خاسئ بنفسه، وهو خاسئ بغيره. وقد جمع الله لهؤلاء الذين استحلوا السبت صفات القرد والكلب.

(فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها، وموعظةً للمتقين).

اختلف المفسرون في بيان حقيقة ما يعود عليه ضمير المؤنثة في (جعلناها، ويديها، وخلفها). فقد روى الطبري عن ابن عباس أنها المسخة. وروى عنه أيضاً أنها الحيتان. وذكر أقوالاً أخرى منها: أن الضمير المؤنث في هذه الكلمات الثلاث كناية عن القرية، أو القردة، أو الأمة التي اعتدت في السبت (تفسير الطبري ١/ ٣٨٣ - ٢٨٤).

قلت: أما الحيتان والقردة فبعيدة جداً. وقد اختار الطبري من هذه الأقوال أولها، وهو قول من قال إن الهاء كناية عن الكناية والمسخة، فقال رحمه الله: "وأولى هذه التأويلات بتأويل الآية ما رواه الضحّاك عن ابن عباس، وذلك لما وصفنا من أن الهاء والألف في قوله: فجعلناها نكالاً، بأن تكون من ذكر العقوبة والمسخة التي مسخها القوم، أولى منها بأن تكون من ذكر غيرها" (تفسير الطبري ١/ ٣٨٤).

وأما القول إن الهاء في (فجعلناها، ويديها، وخلفها) كناية عن العقوبة، وإن كان له في الذهن حضور مسوغ، فغير دقيق والله أعلم. فليس من الأسلوب الفذّ في لغة العرب، أن يقال عن العقوبة: ما بين يديها، وما خلفها. ولنا أن نستقرئ ما تقوله الآيات الأخرى عن هذه القصة. جاء في الآية ١٦٣ من سورة الأعراف: "وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا



وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ". وعند تفسير إحدى الآيتين بالأخرى نقول: إن الهاء في "فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا " هي القرية التي كانت حاضرة البحر. ومعنى كونها حاضرة البحر، أنها مركز حضور لغيرها من القرى التي حولها. وقد عبّرت الآية، عن هذه القرى التي حول تلك القرية الظالمة، بأنها (ما بين يديها وما خلفها).

قد يقال، ومن الحق أن يقال، إنه لا وجود للفظ (القرية) في آية البقرة، فمن أين جئنا بها؟ قلت: تعوّد العرب في أساليبهم الرفيعة، وهم يسردون الأحداث والصفات، أن يأتوا في كلام لاحق، على ذكر أرض الأحداث، دون ذكر سابق للأرض. يقولون: نظرت في الناس طائعهم وعاصيهم، فراقني طائعهم، وساءني عاصيهم، غير أنك كنت أسوأ مَنْ عليها. والمقصود بالهاء في (عليها) الأرض، دون وجود ذكر سابق لها.

(النكال) هو العذاب الشديد، والمراد به هنا - والله أعلم - التهديد والعبرة القوية. فإن العذاب الذي وقع بالذين استحلوا حرمة السبت، لم يقع بالقرى المجاورة، وإنما وقع على حاضرة البحر التي استباحت ما حرّم الله. فكان ذلك لعقابهم وردع غيرهم (وموعظة للمتقين).

هذا يؤكد ما قلته من أن النكال هنا هو العبرة القوية والتهديد. فقد كان العذاب عبرة قوية، وتهديداً عظيماً، لكل من تسوّل له نفسه أن يعتدي على حرمات الله. وكان العذاب نفسه موعظة للمتقين. والموعظة هنا التذكير الحسن الرقيق. وتعمل الموعظة في عدة اتجاهات في نفوس الصالحين المتقين. فهي أولاً ترفع عنهم ستار الغفلة عن الله، وتردّهم إليه تعالى ردًا حسنًا. وهي ثانيًا تطمئنهم بأن الله معهم، فهو يُنجّيهم إذا أراد أن يوقع عذاباً على أمة أو بلد تطاولت على الله. وهي ثالثاً تذكرهم بأن الله يغار على دينه وحرماته، فتسكن نفوسهم، على الرغم مما رأوه من شديد العقاب. وهي رابعاً تخبرهم بأن العاقبة للمتقين.



التوجيه النفسي والتربوي في الآيات

في هذه الآيات البيّنات دروس عظيمة، في تربية النفس الإنسانية، والمجتمع القائم على تعاليم دين الله. وهي دروس كثيرة، لا نستطيع أن نُلِمّ بها جميعاً في هذا الموطن. ونكتفي بذكر بعضها.

إن استبقاء النعمة، وحفظها من الزوال، مرتهن بشكر المنعم سبحانه وتعالى. وإن من أظهر الأهداف التي من أجلها كانت قصص بني إسرائيل، في هذه الآيات وفي غيرها، هو أن القوم لم يشكروا نعمة الله، فكان تطاولهم على دينهم، واستخفافهم بأوامر الله ونواهيه. وإن من المعلوم أن الذي لا يشكر النعمة يستخف بها، فإذا كان ذلك، أدى به جحوده إلى إنكار فضل صاحبها.

وعلى الإنسان أن يتذكر دائماً لحظات ضعفه، وأن يضع نصب عينيه، أن القوة التي اكتسبها بعد ضعف وهوان، لا يجوز أن تدفعه إلى الاعتقاد، بأن أحداً لا يقوى عليه، بعد أن تحصّن بالقوة. وعليه أن يعلم دائماً أن قوته بعد ضعفه، ما كانت إلا بإرادة ربه سبحانه. فإذا تجاوز حدوده التي رسمها الله له، ضرب عليه الذلة والهوان.

إن ما يفتح الله به على خلقه، من معجزة تجري على يد أحد الأنبياء والمرسلين، قد يكون في ذاته تكريماً لأتباعه، وقد يكون استدراجاً لهم. والذين يستدرجهم الله عزّ وجل لا شك هالِكون. وحتى لا تكون المعجزة استدراجاً، لا بد أن يستفيد منها الناس، في ترسيخ إيمانهم، وتثبيته في قلوبهم. وقد كانت أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الجيل الأول، وهو جيل النبوة والوحي، على وعي كبير بهذا. فكانت معجزات سيد الخلق صلى الله عليه وسلم تثبيتاً للمؤمنين.

إن الصبر على طاعة الله من أعظم القربات إليه تعالى. والصبر هو الذي يصنع الأمم، ويربي الهمم، ويقوي العزائم، ويجعل الإنسان صالحاً للخلافة على الأرض. وبغير ذلك لا يستطيع الإنسان أن يتحمل أعباء الرسالة، وتكاليف الحياة. لقد امتحن الله بني إسرائيل بغياب موسى عنهم أربعين ليلة، فما صبروا على دينهم بعده. وهذا يعني أنه لم يكن عندهم صبر يعمل على ترسيخ العقيدة في قلوبهم، فارتدوا عن دينهم.



إن المعصية تجرُّ إلى المعصية، حتى تبلغ المعاصي بالإنسان، حداً لا يستطيع معه أن يتخلص منها، فتكون نهايته إلى ما كانت إليه نهاية بني إسرائيل. ومع ذلك، فإن باب التوبة مفتوح، وباب الرحمة لا يغلقه الله إلا عمّن أبى وعصى واستكبر.

إن التأدب مع الله، ومع رسوله، من قواعد الإيمان الأساسية. وهذا التأدب هو الذي يجعل الإنسان قادراً على أن يختار أرفع ألفاظ الأدب وأحسنها، وهو يعرض أفكاره وآراءه ومطالبه. وذلك على خلاف ما كان بنو إسرائيل يفعلونه، وقد جرّهم هذا إلى مهلكهم.

ليس التنعم في الدنيا هو الهدف الذي جاءت رسالات السماء من أجله. ولكن التنعم مع ذلك مشروع، وقد فتح الله عزّ وجل أبواب النعم في الدنيا، على بني إسرائيل. ولكنّ التنعم في الدنيا لا يصنع الرجال الأقوياء القادرين على تحمل أعباء الرسالة. وإذا فتح الله على عبد من عباده أبواب النعيم، فعليه أن يتوقف ليحاسب نفسه ويسائلها: هل أدّت أبواب النعيم هذه إلى تقاعسه عن الطاعة، وانغماسه في الشهوات؟ هل أدت هذه النِّعَمُ إلى ضعف عزيمته؟ هل أدّى حق الله فيها؟ هذه المحاسبة هي التي تجعل الإنسان يعرف أين هو من طاعة الله ورضوانه.

إن الإنسان العاقل هو الذي يوازن بين الخير والشر، بين الحسن والأحسن. ومن صفات العقل البشري أنه مُهَيَّأ لفعل ذلك. والذين لا يفعلون ذلك، يكونون قد عطّلوا طاقات عقولهم. ولذلك لا تجد عاقلاً يختار الذي هو أدنى، ويقدمه على الذي هو خير. وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إذا خُيّر بين أمرين اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً. وفعله عليه السلام أصل من أصول التربية الإسلامية.

إن المكر والحيلة والخداع من شيم الضعفاء. وأما الأقوياء فإن سبيلهم واضح، ومنطقهم واضح، وسلوكهم بعيد عن الغش والمكر والخيانة. وإذا كان الإنسان الضعيف، بسلوكه المخادع المراوغ، يخدع الآخرين، فإنه لا يستطيع أن يتحايل على ربه؛ لأنه عالم بكل شيء، مطلع على أسرار النفوس وخباياها. وفي المحصلة النهائية، فإن المراوغة والخداع لا يؤديان إلا إلى الهلاك.



إن التربية الإسلامية تقوم على ترسيخ مبدأ المساواة بين الناس. فإذا كان الناس يختلفون في أمور الحياة والمعاش، والقدرات التي تؤهلهم على اكتساب وسائل الحياة، فينبغي أن يكون الإيمان بالله والعمل الصالح، هما اللّذين يجمعانهم على قاعدة واحدة مشتركة. وإذا لم يتحصل ذلك لديهم، ظلوا متفرقين متناحرين.

إن العلم والإيمان هما أساس القوة في بناء المجتمع. وينبغي أن يأخذ المسلم ما آتاه الله إياه من إيمان وعلم بقوة. فالقوة هي التي تحفظ الإيمان، والقوة والعزيمة تحفظان العلم كذلك. ولذلك فإن التربية الإسلامية تعمل على تنشئة الجيل القوي المؤمن برسالته، القادر على حمايتها، وحماية مجتمعه وأمته.

إن الإنسان الذكي حقاً، هو الذي يستغل ذكاءه، في ما ينفعه وينفع أمته. وأما الذي يستخدم ذكاءه في العدوان على الناس، فإنه يكون في الحقيقة قد عطل ذكاءه، وأجراه على ما لا ينبغي أن يجري عليه. وإن من أهم أمارات الذكاء في الإنسان، أن ينتفع من تجارب الآخرين. ينظر في أعمالهم، فما كان منها مؤذياً في نتيجته، تجنب أن يقع فيه. وما كان منها حسناً، حرص على أن يأخذ به ويعمل بمقتضاه. وإذا تكررت تجارب الخطأ، دون أن يستفيد الإنسان من أخطائه، وأخطاء غيره، فلن ينتفع من شيء في الحياة.

معجزة البقرة

"وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ



نَفۡسٗا فَٱدَّٰرَٰٔتُمۡ فِيهَاۖ وَٱللَّهُ مُخۡرِجٞ مَّا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿٧٤﴾ ".

يمثّل جزء من قصة البقرة التطاول، والمراء، وعدم التسليم بأمر الله، والسعي إلى التخلص من أوامر الله، وغير ذلك من الصفات القبيحة التي اتّصف بها اليهود. ويكفي لبيان فظاعة ذلك، أن تسمّى السورة الكريمة بسورة البقرة.

ملخص القصة كما جاءت في كتب التفسير، وكما يدل عليه منطوق الآيات الكريمة، أن رجلاً من بني إسرائيل قد قتل نفساً بريئة بغير حق، وأخفى الرجل جريمته. فأخذ القوم يتّهم بعضهم بعضا، وأخذ كل مُتَّهم يدرأ عن نفسه التهمة، حتى ساءت ظنون الناس بعضهم ببعض، وأساء كل منهم إلى غيره. وصار من الضروري معرفة الجاني لإيقاع القصاص به، حتى تسكن الفتنة الناشئة عن هذه الجريمة.

أمر الله موسى أن يطلب من قومه أن يذبحوا بقرة، أي بقرة، وأن يضربوا القتيل ببعض البقرة. وأعلمهم الله أنهم إذا فعلوا، فإن القتيل سينطق باسم قاتله، وتنتهي الفتنة. عندما أخبر موسى قومه بذلك، قالوا: أتتخذنا هزوا؟ ولكنهم لم يجدوا مفراً؛ لأنهم يعلمون أصلاً، أن موسى نبي يخبر عن ربه تعالى. لكنهم طلبوا أن يسأل ربه عن البقرة، وصفاتها، ولونها. أسئلة يقصدون منها التهرب من الأمر. ولكنهم في خاتمة المطاف قد فعلوا، فالحمد لله على السلامة!

ومن المؤسف حقاً أن بعض العلماء - سامحهم الله - لم يفهموا عظمة نظم هذه الآيات، فقالوا فيها أقوالاً غير دقيقة. عندما ننظر في الآيات، نجد أن الهدف الذي من أجله، أمر الله بني إسرائيل، أن يذبحوا بقرة، قد تأخر ذكره. إلى آخر القصة: "وَإِذۡ قَتَلۡتُمۡ نَفۡسٗا فَٱدَّٰرَٰٔتُمۡ فِيهَاۖ". فماذا فهم العلماء من ذلك؟ قال بعضهم: إن الواو في (وإذْ قتلتم...)



لا تفيد الترتيب ، وإنما تفيد مطلق الجمع (فتح القدير ١/ ٢٠٩). وينجم عن ذلك أن الواو لا تدل بالضرورة على أن المذكور قبلها ، قد وقع قبل الحدث المذكور بعدها. هذا القول في هذا السياق خطير ؛ لأنك إنما تقول إن الواو لمطلق الجمع ، عندما لا يعيّن السياق ما يأتي أولاً ، وما يأتي لاحقاً ، وذلك كما في : جاء زيد وعمرو ؛ فأنت على أن تفهم أن زيداً جاء أولاً مصيب ، وعلى أن تفهم أن عَمْراً جاء أولاً مصيب ؛ لأن السياق لا يحكم لأحد منهما بالسبق. وما تستطيع هذه الواو أن تحكم بذلك. أما أن يقال هذا في سياق ما هو متعيّن أولاً ، وما هو متعيّن لاحقاً ، من أجل تفسير مجيء الأول في موضع الآخر ، فغير صحيح. لقد كان قتل النفس أولاً ، ومع ذلك فقد تأخر ذكره ، وكان الأمر بذبح البقرة لاحقاً. ومع ذلك فقد تقدم ذكره. ولا يحل لنا المشكلة - إن كانت هناك مشكلة - ولا يبيّن لنا جمال النظم أن يقال : إنما كان ذلك كذلك ، بسبب أن الواو ليست للترتيب ، وإنما هي لمطلق الجمع. نحن لا نذهب إلى تخطئة من قالوا إن الواو هنا لمطلق الجمع. ولكننا نذهب إلى تخطئتهم ، إذا كانوا يرون أن هذا يفسّر لنا تأخير ذكر ما حدث أولاً ، وتقديم ذكر ما حدث لاحقاً.

غير أن علماء آخرين ، يرون أن الواو للترتيب. وينجم عن فهمهم هذا ، أن الأمر بذبح البقرة كان أولاً. وأن قتل النفس كان لاحقاً. فكيف فهموا القصة إذن؟ قالوا : "فكأن الله أمر بذبح البقرة حتى ذبحوها ، ثم وقع ما وقع من أمر القتل ، فأمروا أن يضربوه ببعضها" (فتح القدير ١/ ٢٠٩). قلت : وإنما كان هذا التصور لحمل نظم النص على محمل لا أجد فيه ما يظهر معه جمال هذا النظم. فما القول الذي يمكن أن يظهر معه جمال النظم القرآني؟

إن الهدف من هذه القصة والتذكير بها ، هو بيان مِراء اليهود ، وعدم تسليمهم لله. ومع أن هذه القصة - في ذاتها - معجزة لموسى عليه السلام ، فقد ضرب القرآن صفحاً عن بيان كونها معجزة. لقد جعلها الكتاب العزيز قصة لبيان عناد اليهود ، ومِرائهم ، وعدم التسليم لله كما قلت. ومن أجل ذلك ، قدّم القرآن ذكر مِرائهم ، وجدلهم ، على الهدف الأساسي الذي من أجله كان الأمر بذبح البقرة ، ألا وهو الكشف



عن هويّة الجاني. ومع وضوح كون القصة معجزة لموسى، فإن المفسرين لم يقفوا عند ذلك، بل وقفوا جميعاً عند مِراء اليهود، مما يدل على أن القصة قد حققت هدفها، بأنْ فهم الناس أن الهدف من ذكرها، هو بيان العَنَت عند بني إسرائيل. ولو أن الإخبار بقتل النفس، جاء قبل الأمر بذبح البقرة، لاختفى الهدف بإبراز عنت بني إسرائيل ومِرائهم. ولكانت قصة مثل أي قصة.

(وإذْ قال موسى لقومه: إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

تذكرهم الآية بما قاله موسى لهم؛ فقد أخبرهم بأن الله يأمرهم بذبح بقرة، أيّ بقرة دون تعيين أو تحديد. وعدم التعيين والتحديد لتيسير الأمر عليهم.

(قالوا: أتتخذنا هزوا؟)

يكشف هذا الجزء من الآية، عن سوء أدبهم، في التخاطب مع موسى عليه السلام. ولا يُعذرون في أنهم لم يستوعبوا الأمر؛ إذ لا علاقة في ظاهر الأمر، بين ذبح البقرة، والكشف عن هوية القاتل. ولكنهم يعرفون أن موسى رسول الله يوحى إليه. وكان عليهم أن يتهموا فهمهم، وأن يسألوه أن يفسّر لهم الأمر، دون أن يكون في ذلك تطاول عليه.

وسؤالهم ينمّ عن قدر كبير من الاستنكار، وإنما يستنكر الإنسان من يتّهمه أو يشكّ فيه. والله أعلم بالطريقة التي سألوه بها. ولكن الألفاظ توحي بها على كل حال.

(قال: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين)

جوابه عليه السلام، يكشف عن قدر كبير من الصبر والتحمّل. كما يكشف عن أدب النبوة. فإن اتهامهم له بأنه يسخر منهم، اتهام يخرجه - عن قصد منهم - من دائرة النبوة. وأما ردّه عليهم، فاستعاذة بالله للترفع عنهم أولاً، وفيها تعريض بهم ثانياً؛ إذ يمكن أن يكون المعنى - في هذا السياق - أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين أمثالكم. وتعوّذه عليه السلام من الجهل، يؤكد أن الجهل لا قِبَل له بالأنبياء؛ فهم معاذون بالله منه.



وفيه تأنيب لهم، إذْ إنهم يعلمون أنه رسول يوحى إليه. فكيف يتهمونه إذن بما هو من مقتضيات الجهل؟

لقد رفع موسى عن نفسه مضمون ما اتّهموه به، لا من أجل الدفاع عن النفس، بل أجلَ الدفاع عن الوحي. فإنه إذا استقرّ في أذهانهم، أنه يسخر منهم، وهو يقول لهم إن الله يأمركم بكذا، انتفى سبب تصديقهم له، واتّباعهم إياه.

(قالوا: ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي؟ قال: إنه يقول إنها بقرة لا فارض، ولا بكر، عوان بين ذلك، فافعلوا ما تؤمرون)

مراجعتهم له هنا، فيها قدر غير يسير من سوء الأدب، من جهة كونها مراجعة مِراء، لا مراجعة فهم وتبيّن. ومن جهة مخاطبتهم له "قَالُوا۟ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ"، فكأنه رب موسى فقط، وليس ربهم. وأما رده عليهم " قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ "، ففيه قدر من الحذر كبير، من أن يتطاولوا عليه مرة أخرى. ولذلك قال "إِنَّهُۥ يَقُولُ"، ولم يقل: اذبحوا بقرة. ولو قالها لهم لاتَّهموه بأن الأمر من عنده، وليس من عند الله.

(لا فارض، ولا بكر، عوان بين ذلك)

الفارض هي الكبيرة الهرمة. والبكر هي الصغيرة. والعوان هي المتوسطة التي ولدت بطناً أو بطنين. فتكون البقرة المطلوب ذبحها: لا هي كبيرة، ولا هي صغيرة، ولكنها وسط بين هذا وذاك.

(فافعلوا ما تؤمرون)

هذا الأمر فيه تهديد مبطن، وتحذير من عدم التنفيذ. والذي يؤمرون به واضح محدد. وقد جاء التعبير عنه بالاسم الموصول (ما)، وهو في الأصل اسم مبهم. ولكن إبهامه غير وارد هنا، بسبب أن الأمر محدَّد. ولا يقدح في كونه محدداً، أنهم ظلوا يسألونه عنه. فتكرار السؤال ضرب من المحاولة للتّفلّت من الأمر.



(قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما لونها)

السؤال عن اللون سؤال عجيب ؛ إذْ لا علاقة لِلّون بالموقف كله. فمهما كان اللون ، فهو في الأصل غير داخل في سلامة التكليف. ولكنهم لما أرادوا أن يضيّقوا على أنفسهم ضيَّق الله عليهم ، فصار اللون جزءاً من التكليف. وهذا هو شأن بني إسرائيل ؛ يكلفون فيتهربون ، ويوسع الله عليهم فيضيّقون على أنفسهم.

(قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسرّ الناظرين)

لقد دفعهم مراؤهم وعَنَتُهم إلى طلب تعيين اللون ، وكان أيّ لون في الأصل مقبولاً ؛ لأنه ليس هو محل التكليف أصلاً. لذلك ضيّق الله عليهم ، فكان الجواب أنها بقرة صفراء ، فاقع لونها ؛ أي أنها شديدة الصفرة. وهيهات أن يكون في البقر بقرة صفراء! ولكن الله تعالى أراد أن يزيد دائرة التضييق عليهم ، عندما ضربوها على أنفسهم.

اللون أصفر ، والصفرة فاقعة. وما ينبغي أن تفسّر الصفرة بأنها السواد ، وإنْ ذهب إليه بعض أهل التفسير. وقد أحسن الطبري رحمه الله ، عندما علّق على قول من قال إن الصفرة هي السواد ؛ فالعرب كما قال لا تصف السواد بالفقوع ، فلا يقولون هو أسود فاقع ، وإنما تقول هو أصفر فاقع ، فوصفه إياه بالفقوع من الدليل البيّن على خلاف التأويل الذي تأوّله المتأوّل ، بأن معناه سوداء شديدة السواد (تفسير الطبري ١ / ٣٩٨). ونزيد على ذلك ، أن التضييق الذي ضربه الله عليهم ، يقتضي أن يكون في المطلوب من الندرة والقلة ، ما يزيد عليهم مشقة البحث عنه. وإذا كان الأمر كذلك ، فمن غير ا لوارد أن تكون الصفرة مقصورة على القرنين والظلف ، كما ذهب إلى ذلك بعض أهل التأويل. فليس في النص - منطوقِهِ أو مضمونه - ما يشير إلى شيء من ذلك. وكون البقرة "تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ" نتيجة لكون البقرة مُتّصِفة بالأوصاف التي ذكرها والتي سيذكرها.



(قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما هي؟ إن البقر تشابه علينا، وإنّا إن شاء الله لمهتدون).

سؤالهم - كما هو ظاهر - فيه تكرار للسؤال الذي سألوه أول مرة. فقد سألوه في المرتين: "ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ". وهو واضح في محاولة التفلّت من التكليف. وما قولهم في المرة الأخيرة: "إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا" إلا محاولة لإخفاء هذا التفلّت. والتشابه هو الالتباس. وإنما يكون الالتباس عند كثرة الشيء موضوع النظر، وهو هنا اختيار بقرة للذبح. وكثرة البقر هنا غير واردة، فانتفى بذلك الاختيار المتّسع، وانتفى به الالتباس. إذْ ليس من السهل أن يجدوا بقرة صفراء. فباب الاختبار إذن ضيق، والالتباس غير واقع.

وما قولهم "وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ" إلا إشعار بأنه قد أعياهم التّفلّت من التكليف بالمحاولات المتعددة. فتسليمهم هنا ليس تسليم إيمان، وإنما هو استسلام العاجز الذي لم يبق عنده شيء يَتَذَرّع به.

(قال إنه يقول: إنها بقرة لا ذَلولٌ تثير الأرض، ولا تسقي الحرث، مُسَلّمة، لا شِيةَ فيها. قالوا: الآن جئت بالحقِّ، فذبحوها، وما كادوا يفعلون).

البقرة الذلول هي التي أهلكها العمل في الحرث. وكون البقرة المطلوب ذبحها (لا ذلول)، يعني أنها قوية غير ذلول ولا خنوع. وقد جاء الوصف هنا بالسّلب؛ أي بنفي الصفة السالبة؛ فقد اجتمع سالبان هما (لا) و (ذلول). واجتماعهما يعني وجود الصفة الموجبة (قوية). فلماذا عَزَف النص عن الوصف الموجب، واختار السالب؟ قلت: لأن كلمة (قوية) لا تنفي عنها بالضرورة أنه قد ذَلّلها العمل؛ فيمكن أن تكون مع قوتها خَنوعاً أو فيها شيء من الخنوع.

وقد التبس الأمر على بعض العلماء رحمهم الله؛ فجعلوا الوصفين (لا ذلول) و(تثير الأرض)، وكأنهما وصف واحد، فقالوا: ليست بذلول فَتثير الأرض. ولو دققوا النظر في هذا المعنى لوجدوه غير مستقيم. فقد قدّروا وجود الفاء السببية. وعند وجود هذه



الفاء ينتفي ما بعدها، لانتفاء ما قبلها. فإذا قلت: ليس لديّ قلم فأكتبَ، فقد انْتَفَت الكتابة لانتفاء وجود القلم. وهذا يعني أن القلم شرط لوجود الكتابة. وكذلك إذا قلت: ليس عندي مالٌ فأُنفقَ، فقد انتفى الإنفاق لانتفاء وجود المال. وهذا يعني أن وجود المال شرط لوجود الإنفاق. وهذا المعنى غير وارد في هذه الآية، إذا ربطنا نفي إثارة الأرض، بنفي كونها ذلولاً؛ أي أنه إذا كان التقدير هكذا: ليست ذلولاً فتُثيرَ الأرض، صار المعنى أن كونها ذلولاً شرط في حراثة الأرض؛ فإذْ لم تكن ذلولاً لم تحرث الأرض. وهذا خطأ واضح؛ لأن حراثة الأرض هي التي تجعلها ذلولاً. وليس كونها ذلولاً سبباً في حراثة الأرض.

لهذا يجب الفصل بين الوصفين (لا ذلول) و (تثير الأرض)؛ بحيث يفهم منهما أنهما وصفان مستقلان. ويترتب على هذا الفهم، أن يكون معنى: (تثير الأرض) أنها قوية إلى درجة أنها تثير النقع (الغبار). وليس من الراجح لديّ أن يفسّر الوصف (تثير الأرض) بأنها تحرث الأرض؛ إذْ ينجم عن ذلك التفسير أنها غير ذلول من العمل، ولكنها تعمل في حراثة الأرض. والعمل في الحراثة أصلاً مرهق للإنسان والحيوان. والآية تريد إثبات عكس ذلك؛ فالبقرة هذه ليست ذلولاً من العمل في الحراثة. بل إن الآية نَفَت عنها ما هو أقل من الحراثة، وهو سقاية الحرث (أي الزرع)؛ فقالت الآية: (ولا تسقي الزرع).

(مُسَلّمة لا شِيَةَ فيها)

هذان وصفان مختلفان. أما أولهما فيدل على أنها مُسَلّمةٌ من العيوب. وأما ثانيهما (لا شية فيها) فيعني أنها صافية بلونها؛ فليس مع صفرتها لون آخر يخالطه. والشِيَة مصدر الفعل (وشى)، كقولهم: وشى الثوب شِية، إذا جعل فيه ما يخفي عيوبه.



(قالوا الآن جئت بالحق)

على الرغم مما يبدو من إذعان في نهاية المطاف؛ فإنه إذعان مشوبٌ بشيء غير قليل من التطاول على نبي الله موسى عليه السلام. فقد قالوا له " ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ " مع أنه لم يأتهم بشيء غير الحق أولاً وآخراً.

فتقييد المجيء بالحق بـ (الآن)، يعني نفي مجيئه به لهم قبل ذلك. وهذا تطاول ما بعده تطاول على هذا النبي الكريم، صلى الله عليه وعلى نبيّنا محمد وآله وسلم.

(فذبحوها وما كادوا يفعلون)

هذا الفعل (ذبحوها) فيه تعريض بهم، كقولك لمن كنت ترجو أن يفعل شيئاً، ففعله بعد مَطْل: أخيراً فعلتها!!.

أما قوله سبحانه " وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ "، ففيه أقوال كثيرة في التفاسير، منها أنهم كادوا لا يذبحونها لغلاء ثمنها، ولخوفهم من الفضيحة عند معرفة القاتل.

لقد ظلّوا مُتردّدين عن ذبحها حتى اللحظة الأخيرة. وهذا التردّد واضح في الآية الكريمة " وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ". والتّردّد والتَّلَكّؤ عن تنفيذ أوامر الله سبحانه، من صفات بني إسرائيل. ولا أظن أن الآية تريد أن تشير إلى سبب تَلَكؤ القوم عن التنفيذ؛ بسبب غلاء الثمن أو الخوف من الفضيحة فقط. إن الأقرب إلى الصواب أن يقال: إن الآية تشير إلى طبيعة بني إسرائيل. فالمسألة أعمّ من أن تفسّر بسببٍ ليس لدينا عليه دليل قاطع. ونحن نملك الدليل القاطع على أن من طبيعة بني إسرائيل، ألاّ ينفذوا أمر الله عز وجل، وسيرتهم في القرآن تدل على ذلك.

(وإذْ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها، والله مخرجٌ ما كنتم تكتمون).

(ادّارأتم) اختلفتم، وتنازعتم، وتدافعتم. قال الطبري رحمه الله في تفسير البنية الصوتية لهذه الكلمة: "وإنما أصل (فادارأتم): فتدارأتم. ولكن التاء قريبة من مخرج الدال،



وذلك أن مخرج التاء من طرف اللسان وأصول الشفتين، ومخرج الدال من طرف اللسان وأطراف الثنيتين، فأدغمت في الدال، فجعلت دالاً مُشدّدة" (تفسير الطبري ١/ ٤١١).

والصواب أن التاء والدال من مخرج واحد؛ فهما من أطراف الثنيتين، وليس بينهما من فرق إلا في كون الدال مجهوراً، والتاء مهموساً. وما ذهب إليه الإمام الطبري رحمه الله، من أن أصل (ادَّارَأتم) هو (تدارأتم) بحاجة إلى مراجعة. والأقرب إلى الصواب أن نقول إن وزن (ادّارأتم) هو (اتفاعلتم). وذلك على الرغم مما يراه الصرفيون من أن صيغتي (اتْفَعَل) و (اتفاعل) لا وجود لهما في العربية.

ما الذي كان بنوا إسرائيل يكتمونه، فأخرجه الله عزَّ وجلَّ؟ ربما كان بعضهم على علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالقتل. فكانوا يُسِرّون ذلك ويكتمونه. وربما كان بعضهم الآخر من أهل القتيل أو أقاربه، فأسَرّوا ذلك حتى لا يُقتصَّ منه.

(فقلنا اضربوه ببعضها. كذلك يحيي الله الموتى، ويريكم آياته لعلكم تعقلون).

هنا يبرز وجه المعجزة في القصة كلها. فقد أخذوا قطعة من البقرة المذبوحة، وضربوا بها الميت، فأحياه الله، وذكر اسم قاتله، ثم عاد ميتاً.

إلى جانب كون هذه القصة معجزة لسيدنا موسى عليه السلام. فهي درسُ معاينةٍ، رأى فيه بنو إسرائيل ميتاً يعود إلى الحياة؛ ليكون ذلك دليلاً على أن الله تعالى يحيي الموتى في الحياة الآخرة.

(ويريكم آياته لعلكم تعقلون)

يؤكد هذا الجزء من الآية، أن القصة معجزة لسيدنا موسى عليه السلام؛ ليروا صدق رسالته فيعقلوه، وليروا كيف أن الله يحيي الموتى فيكون ذلك من المعقول المرئي لا مجال للشك فيه.



(ثم قست قلوبكم من بعد ذلك، فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة).

على الرغم مما رآه بنو إسرائيل من عجائب الآيات والمعجزات، فقد تنكبوا طريق الحق، واستمرؤوا الغيّ والضلال. وقد أدّى مسلكهم هذا إلى أن تصبح قلوبهم قاسية كالحجارة، بل أشدّ قسوة.

كان بنو إسرائيل كلما رأوا آية من آيات الله، لم تنفعهم رؤيتهم لها، فعادوا أقسى قلوباً مما كانوا عليه من قبل. وهكذا كان شأنهم بعدما رأوا هذه الآية الأخيرة، وهي إحياء المقتول. فأصبحت عقولهم مغلقة أكثر مما كانت عليه، وعادوا إلى عَنَتِهم وضلالهم. وقد شبّه الله قلوبهم بالحجارة "فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً". وقد ذهب العلماء في تفسير ذلك مذاهب شتى. فقال بعضهم: إن المقصود من كونها كالحجارة قسوة أو أشدّ، أن بعضها في قسوة الحجارة، وأن بعضها الآخر أقسى منها. وبذلك تكون (أو) دالة على التقسيم. وذهب آخرون إلى أن المعنى هو: فهي كالحجارة وأشدّ قسوة. وبذلك تكون (أو) بمعنى الواو. وذهب فريق ثالث إلى أن المعنى هو: فهي كالحجارة بل أشد قسوة؛ أي أن (أو) - هنا - بمعنى (بل).

غير أني أرى أن الأقرب إلى روح النص الكريم، هو أن يكون المعنى أن قلوبهم كالحجارة قسوة باعتبار، وأنها أشد من الحجارة قسوة باعتبار آخر. فهي كالحجارة باعتبار القسوة جامعاً مشتركاً بينهما. وهي أشد من الحجارة قسوةً باعتبار أن الحجارة تستجيب لأمر الله، وتنصاع له، في حين أن قلوب بني إسرائيل لا تستجيب له. لقد ضرب موسى بعصاه الحجر، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، في حين أن قلوب القوم، كلما أمرهم الله بأمر، وكلما رأوا معجزة اشتدت قلوبهم قسوة. وتتشقق الصخور الصلبة، فتخرج منها الأنهار، طائعة لأمر الله. وقد تجلّى الله على جبل الطور فصار دكاً. فدلّ ذلك كله على أن قلوب بني إسرائيل أقسى من الحجارة.

عندما شبّهت الآية قلوب بني إسرائيل بأنها كالحجارة، عطفت على ذلك بأنها أشد قسوة. وبذلك يجتمع الوصفان معاً في الموصوفين، في وقت واحد، لكن باعتبارين مختلفين وضحناهما. هذا هو رأينا في تفسير (أو) في هذا السياق.



(وما الله بغافل عما تعملون).

هذه العبارة فيها تهديد ووعيد. وقد جاء نفي الغفلة عن الحق سبحانه ؛ لتهديدهم بأن ما يفعلونه مرصود معلوم ، وأنهم سوف يحاسبون عليه. ووجه التهديد غير منصرفٍ إلى ما مضى ، فالمخاطبون به هم اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم. وكأنّ الآية تخبرهم بأن قسوة قلوبهم لم تعد تنفعهم ، فسوف يحاسبون عليها بعد الآن حساباً عسيراً.

اليهود يحرّفون كلام الله

"﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝ أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۝ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ۝﴾ ".

تُصَوِّر هذه الآيات موقفين متناقضين هما : موقف المؤمنين الذين كانوا يحسنون الظن باليهود ، ويطمعون في إيمانهم ، وموقف الطرف الآخر الذي يسير على خطة واضحة المعالم ، في طمس الحقيقة وإخفائها. فهم المعروفون بما كان علماؤهم يفعلونه من تحريف كتبهم عن قصد وسابق إصرار ، ويُظهرون التوليفة الجديدة من التحريف على أنها كلام الله. وهم المعروفون كذلك ، بأن فريقاً منهم كان يدّعي على الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، مع أنهم يُخْفون الكفر. وكان يفلت من هذا الفريق بعض فلتات اللسان ، يتملقون بها المسلمين ، ويقولون إن محمداً صلى الله عليه وسلم ، مذكور في التوراة على أنه نبي. فإذا رجع هؤلاء إلى قومهم - وقد علموا بما قالوه للمسلمين - زجروهم على ما صدر منهم ، مما ذكرته التوراة عن محمد صلى الله عليه وسلم. وقالوا لهم : أتذكرون



ذلك للمسلمين، ليكون ذلك حجة لهم عند الله؟ وتذكر الآيات أن من اليهود أناساً أمّيّين، لا يقرؤون الكتاب، فيسيرون على ما يقوله لهم علماؤهم. ثم تتوعد الآية الأخيرة الذين يكتبون الكتاب محرّفاً، ويدّعون أنه كلام الله.

(أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله، ثم يحرّفونه من بعد ما عَقَلوه، وهم يعلمون).

للطمع في حقيقته النفسية صورتان **أولاهما**: حب اقتناء المزيد، من خير كان الإنسان قد حصل عليه. وفي هذه الحال يكون في الطمع ثلاثة أمور هي:

١ - حب التملك وهي سمة مشروعة إذا كانت في حدود ما شرع الله.

٢ - اقتناء قدر محدود من الخير الذي آتاه الله إياه.

٣ - تمني الحصول على ما هو فوق هذا القدر المحدود.

وهذه الصورة شائعة، والتعبير عنها بـ (طمع، ويطمع، وطماع) شائع كذلك.

ثانيتهما: تمنّي الحصول على خير لم يقع له أصلاً، أو ليس من شأنه أن يقع له، أو أن مجريات الأمور تدل على أنه لن يقع له.

هذه الصورة تؤدي إلى إحباط شديد في العادة. والآية تتحدث عن الصورة الثانية من الواقع النفسي للطمع. وعندما تخاطب الآية المؤمنين الذين يطمعون أن يؤمن اليهود برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فكأنها تقول لهم: لم يقع أن آمن اليهود (إلا قليلاً) برسالة نبي. فالأصل ألاّ تتوقعوا ذلك منهم. ومجريات الأمور تدل على انهم لن يؤمنوا. فالأصل - كذلك - ألا تنتظروه منهم. ومن لا يتوقع ذلك منهم فلن يصاب بشيء من الإحباط أو خيبة الأمل.

وقد جاء الخطاب بصيغة الاستفهام، للدلالة على الإنكار، فيكون المعنى: أنكر عليكم أن تطمعوا بحصول ذلك منهم. وقد يكون الاستفهام للدلالة على النهي، فيكون المعنى: لا تطمعوا في ذلك. ولكن الإنكار أقرب إلى سياق الآية. ذلك أن الآية تريد أن تنشئ مفارقة مؤدّاها: أن اليهود كانوا يحرّفون كلام الله في التوراة، وهم يعلمون أنه

كلام الله، وأنه لا يجوز أن يمسوه بشيء من التحريف والتغيير والتبديل. فإذا كان حالهم كذلك، فهل يعقل أنهم سيؤمنون بدينكم؟ إذا كانوا سيفعلون ذلك، فماذا كفروا بدينهم إذن وهم يحرّفون كلام الله؟ وإذا كنتم تتوقعون ذلك منهم، فقد كان من الأَوْلى ألا يكفروا بدينهم. أما وإن ذلك كله قد حدث، فقد كان عليكم ألاّ تطمعوا في إيمانهم؛ لأنهم لن يؤمنوا. وبذلك لا يكون توقعكم ولا حِرْصكم ولا طمعكم في محله.

وقد علّقت الآية الجار والمجرور (لكم) بالفعل (يؤمنوا). وإن المسلمين يعلمون - وهم يحرصون على إيمان هؤلاء - أن إيمانهم لن يكون للمسلمين، ولا لأحد منهم. وهنا ينشأ سؤال: لماذا وجد الجار والمجرور (لكم)، مع أن المعنى مكتمل تماماً لو كانت الآية دون وجود (لكم)، أي لو كانت هكذا: أفتطمعون أن يؤمنوا؟ قلت: لأن اليهود يعتبرون الإيمان برسالة محمد، انتصاراً للمسلمين، ولذلك لن يؤمنوا. وهذا واضح من السياق، وسأبيّنه بعد قليل إن شاء الله. فالآية عندما تخاطب المسلمين بـ: "﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ" كأنها تقول: أفتطمعون منهم أن يُسَلِّموا لكم؟ فاليهود إذن يعدّون الإيمان بدين الله استسلاماً لمحمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه. فانظر ما أجمل الجار والمجرور هنا، وإنّ كلام الله كله جميل.

جاء في التفاسير أقوال كثيرة حول: "وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله". ولا شك أن كثيراً منها لا يجوز أن يفسَّر به كلام الله عزَّ وجل، لأنه من الإسرائيليات. فقد زعم بعضهم أن بني إسرائيل قد سمعوا كلام الله عزّ وجل، كما سمعه موسى عليه الصلاة والسلام. وهذا ليس من الحق في شيء، بل إن السياق الكريم يردّه. فكل واحد منا يسمع كلام الله حين يسمع القرآن يتلى، وكذلك القوم، فقد كانوا يسمعون كلام الله عندما كانوا يسمعون التوراة تُتْلى عليهم.

إن الآية تنص على أن بني إسرائيل كانوا يسمعون كلام الله. وليس المقصود من الفعل (يسمعون) السماع وحده. وإنما المقصود أنهم كانوا يتعلمونه بسماعهم الدائم له من معلّميهم. فالمقصود من (كانوا يسمعون): كانوا يتعلمون. وإنما عبّر عن العلم بالسماع،



لأنه أهم أداة في تَلَقّي العلم، وبخاصة تعلّم كلام الله؛ لأنه لا شيء يغني عن سماع كلامه سبحانه، من أهل العلم والمعلمين الذين يلقّنونه سماعاً أولاً، وكتابةً ثانياً.

أما الفريق الذين كانوا يسمعون كلام الله، ثم يحرفونه فهم رجال الدين وكهّانهم. وقد خصّهم بالذكر، مع أن آخرين ربما يكونون قد فعلوا هذه جريمة التحريف أيضاً، لعدة أمور أولها: أن تحريف علمائهم لكلام الله أحرى بأن يظل مستوراً؛ لأنهم هم العلماء، وهم المفترض فيهم أنهم المؤتمنون على كلام الله. وثانيها أن تحريف العلماء يكون عن وعي تام بما يفعلون. فالتحريف عن قصد إذن، وليس تحريفاً كتحريف الأمّيّين. ولذلك قالت الآية "مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ"، أي بعد أن عرفوه معرفة دقيقة، وفهموه فهماً واعياً، أقدموا على جريمة تحريف التوراة.

لقد سجّل عليهم القرآن أنهم حرّفوا التوراة عن قصد ووعي، ليكون ذلك أمعن في بيان قبح جريمتهم. "وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ"؛ يعلمون ما حرّفوه، ويعلمون جزاء من يحرّف كلام الله وعقوبته.

وهكذا تكون الآية قد وصفتهم بأنهم (عَقَلوا) كلام الله وفهموه، ثم إنهم يحرّفون، ويعلمون أنهم محرّفون.

القراءات

قرأ الجمهور (أفتطمعون) بتاء الخطاب. وهذه القراءة تتفق مع الشرح الذي وضحناه. وأما قراءة ابن كثير، وابن محيصن (أفيطمعون) بياء الغيبة، فإن لها معنى آخر؛ فيصبح التقدير: أفتراهم يطمعون أن يؤمنوا لكم؟ والجواب: لا، لن يدخلوا في دينكم لأنهم ليسوا طامعين فيه. وهذا المعنى خفيّ جداً، ولكنه مع خفائه جميل عظيم. وإن بعض الاستعمالات اللغوية تستعمل هذه الطريقة في بعض أساليب الخطاب.



(وإذ لقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا، وإذا خلا بعضهم إلى بعض، قالوا: أتحدّثونهم بما فتح الله عليكم؛ ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون. أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرّون وما يعلنون).

قد يكون قولهم للمؤمنين (آمنا) تستّراً، حتى يكفّ عنهم المؤمنون. وقد يكون قولهم هذا استهزاءً، وهو احتمال وارد، وإن كان الأول أقوى منه. لكن ما المقصود من قولهم آمنّا؟ ربما يكون هذا اللفظ نفسه هو المراد، وقد يكون معه أي لفظ آخر دالّ عليه هو المراد. والواضح من السياق أن اليهود كانوا يخبرون المسلمين أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم، هو النبي المذكور عندهم في التوراة. ولذلك ربما قالوا لهم: (آمنّا) بما آمنتم به، أو (آمنّا) بهذا النبي صلى الله عليه وسلم، يقولونها بألسنتهم، دون أن تؤمن بها قلوبهم.

لذلك، عندما كان بعضهم يخلو إلى بعض، كان الأحبار يؤنّبون من يقول ذلك للمسلمين، حتى وإن كان تستراً، أو سخرية. فإن اليهود لا يقبلون أن يقال عن محمد صلى الله عليه وسلم إنه رسول الله، تحت ذريعة التستر أو السخرية، أو أية ذريعة أخرى.

من الواضح في السياق، أن علاقتهم مع المؤمنين علاقة لقاءات عابرة، وليست علاقات حميمة. فقد عبَّرت الآية عن ذلك (وإذا لقوا الذين آمنوا). ولكن علاقة بعضهم ببعض علاقة حميمة. فقد عبَّرت الآية عن هذه العلاقة بـ "خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ". وإنما يخلو الإنسان إلى إنسان آخر، من أجل التداول في أمر، لا يريد أن يَطَّلع أي طرف ثالث، على ما يدور بينهما في تلك الخلوة. وقد استخدمت الآية في التعبير عن هذا اللقاء، حرف الجر (إلى)، ولم تستخدم الباء.

إن المعنى المستفاد من (خلا بفلان) غير المعنى المستفاد من (خلا إلى فلان). تقول: خلا الرجل بزوجتِهِ، إذا أفضى إليها، فهي إلى المفعولية أقرب. ولكنك عندما تقول (خلا زيد إلى عمرو) فزيد فاعل لا شك في ذلك. ولكنّ عمراً يناله شيء من الفاعلية في الدلالة. ولذلك تقول: خلا الرجل إلى أبيه، ولكنك لا تقول: خلا الرجل إلى ابنه. لأن الأب هو أظهر الاثنين، وأجدرهما بأن يُنتهى إليه.



نستفيد من ذلك، أن البعض المذكور في الآية بعد حرف الجر (إلى)، هو الأظهر والأقوى. ويكون معنى ذلك أن بعضهم الأدنى يخلو إلى بعضهم الأقوى منهم، أو الذين هم فوقهم. ولذلك كان هؤلاء الذين يُخْتلى إليهم، هم الذين يملكون حق المساءلة والمحاسبة والمراجعة.

(قالوا: أتحدثونهم بما فتح الله عليكم)

تقول الآية: إن هؤلاء الذين يسألون الفريق الآخر، يسألونهم منكرين: أتحدثونهم بالذي أخبركم الله به من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؟ وقد سمّوا هذا الخبر بأنه فتح من الله. وهذا يدل على تناقض بني إسرائيل، وتخبطهم، وعدم تسليمهم بالحق، وهم يعلمون أنه حق من الله. ومن غريب المفارقات أن يظن اليهود أن إخبار التوراة بمحمد صلى الله عليه وسلم، ليس إلا خبراً من الله، وأن الله قد خصّ اليهود بهذا الخبر، فليس لأحد غيرهم أن يعرفه. أما أن يؤمنوا به أو لا يؤمنوا فذلك خبر آخر!!!

لكن، لماذا سمّى اليهود إخبار التوراة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فتحاً؟ لأن اليهود كانوا يعتقدون أن خبر السماء مغلق عن غيرهم، وبخاصة العرب الذين كان معظمهم من الأميّين. فوصول خبر الأرض من السماء، خاص بهم كما كانوا يعتقدون. واللفظ "فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ" فيه تعريض بالعرب؛ لأنهم ليسوا ممّن فتح الله عليهم.

لقد كان اليهود حريصين جداً على أمرين، أولهما ألاّ يصل خبر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة إلى المسلمين خاصة؛ حتى لا يحاجّوهم بذلك عند الله يوم القيامة. لكن كيف تكون المحاججة؟

من المعلوم أن الله عزّ وجل جعل أمة محمد صلى الله عليه وسلم، شهداء على الناس: "وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا". فعندما يَمْثُل هؤلاء بين يدي الله تعالى، يشتكي عليهم المسلمون الذين كانوا يتلقون منهم



خبر التوراة عن محمد صلى الله عليه وسلم، فتكون شهادة المسلمين عليهم، سبباً في خزيهم بين يدي الله سبحانه.

ثانيهما: لقد كان اليهود حريصين جداً، ألاّ يعلم العرب الذين لم يدخلوا في دين الله، شيئاً عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة. هذا على الرغم من أنهم كانوا يستفتحون على الذين كفروا، وكانوا يخبرونهم بأن زمانهم هو زمان آخر الأنبياء والمرسلين. لكنهم كانوا يظنون أنه سيكون منهم، وكانوا يتوعَّدون به العرب.

إن الحديث في هذه الآية عن كفر بني إسرائيل، يدعو إلى التوقف للتفكّر فيه مليًّا. ذلك أن كفرهم برسالة نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، كفر مركب. فهو من جهة، كفر بالتوراة التي أخبرتهم بهذا النبي الكريم، وطلبت منهم أن يصدقوه وأن يتّبعوه، وهو كفر بالحق لما بدا لهم ثانياً، مع أنهم وجدوه، كما أخبرتهم عنه التوراة. وهو من جهة ثالثة كفر يستدعي عداوة وإصراراً عليها، بحيث إنهم يتعقبون كل من يشهد لهذا النبي، وهذا الدين، ولو بكلمة واحدة. ذلك أن محاسبة بعضهم لبعض، تعني انهم لن يتركوا هذا الدين وشانه، وأنهم سيظلون يتعقبون المسلمين، لماذا؟ حتى لا يحاجّوهم عند الله يوم القيامة!!!

(أفلا تعقلون)

مخاطبة القوم بعضهم بعضاً بعبارة: "أفلا تعقلون؟" في ذاتها مفارقة. وكأنهم يظنون أن عدم تسريب كلمة للمسلمين، مما أخبرت به التوراة عن محمد صلى الله عليه وسلم هو العقل. وأن من يفعل خلاف ذلك فهو لا يعقل.

وللعبارة مدلول آخر، وهو أن اليهود يعتبرون أن الملكات العقلية، يجب أن تصرف لمحاربة المسلمين، وعدم مهادنتهم. وإننا نراهم في أيامنا هذه، وقد صرفوا كل جهدهم، وأمروا علماءهم، وساسَتَهُمْ، ومفكريهم، لضرب المسلمين في كل مكان. هذا هو مدلول "تعقلون" عند اليهود. ومدلول "لاتعقلون" يكون بخلاف ذلك. وأما "أفلا تعقلون" فإنها تعني استنكاراً لمن لا يفهم الأمور على طريقتهم.



قرأ ابن السميفع الفعل (لَقُوا): (لاقَوُا) من (لاقى). وقد ذهب بعضهم إلى أنها للتكثير، وما هي للتكثير. وليست هي بمعنى المجرد كما يمكن أن يُظَنّ (معجم القراءات ١/ ١٣٣). الملاقاة هنا تدل على المشاركة. وعندما تحدث الملاقاة بين الطرفين، يكون كل واحد منهما على قصد الملتقى. وهذا هو وجه المشاركة في المسألة. ولا شك أن (لاقوا) - في هذا السياق وإن كانت فيه مشاركة - لا تدل على الودّ، كما هو الحال في (ملاقو ربهم)، فإن الملاقاة في هذه الأخيرة تدل على اللقاء الودّي، في حين أنها في قراءة ابن السميفع (لاقَوا) تدل على المشاركة، ليس غير.

(أولا يعلمون أن الله يعلم ما يُسرّون وما يعلنون)

الاستفهام هنا دال على رفع درجة التقريع وتصعيدها. ذلك أن القوم كانوا على علم، بأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم حق، وعلى علم بأنهم إذا كتموا ما يعرفون، أو حاولوا طمس الحقيقة، فإن الله مطّلع على ما يكتمون، وأن كتمانهم لا ينفعهم شيئاً، وأن الله سيحاسبهم عليه.

والجمع بين السرّ والعلانية في "مَايُسِرُّونَ وَمَايُعْلِنُونَ" يهدف إلى التسوية - في علم الله - بين السرّ والعلانية. ربما تبادر إلى الذهن، أن الحديث عن معرفة الله بما يسرّون يكفي في هذا السياق؛ لأنه إنما يتحدث عن فضح مؤامراتهم وأسرارهم. وهذا أدعى إلى أن يكون الحديث عن علم الله بما يُسِرّونه، فهو المجال الذي تداوله السياق. قلت: إن المعنى الذي ذكرته، يدل على أن السر والعلانية، في هذا السياق، هما شيء واحد بالنسبة إلى علم الله، فالسّرّ والعلن عنده سبحانه سواء. وهذا أبلغ في مصادرة السّرّ الذي يعتمدون عليه، وكل شيء يفعلونه في نسج مؤامراتهم.

واجتماع السّرّ والعلن في علم الله سبحانه، أقرب إلى تربية النفس الإنسانية، على ألاّ يكون للإنسان سرّ يناقض ما يظهر به أمام الناس. فإن الإنسان إذا علم أن الله يرقبه في سرّه، اجتهد في أن يكون سرّه كعلانيته. وهذه سمة من سمات التربية الإسلامية، ونقيضها سمة من سمات اليهود.



وقد تقدم ذكر (ما يسرون) على (ما يعلنون)؛ لأن السرّ أخفى من العلن. ولذلك فالعهد به أنه مغيَّب عن العلم البشري. ومن أجل نقض الاعتقاد، بأن السرّ لا يعلم، تقدم ذكره في الآية. ثم إن أمور الاعتقاد منبثقة عما هو مستكنّ في النفس. وعن أمور الاعتقاد، يصدر السلوك المعلن، والأفعال المرئية. وبذلك يكون (ما يسرون) أصلاً لِ (ما يعلنون)؛ فكان هذا مسوغاً آخر لتقدمه.

وليس (ما يسرون) خاصاً بنواياهم العدوانية فقط؛ فهي أشمل من ذلك وأعمّ. فكل رغبات الإنسان، وهواجسه، وعواطفه، وأفكاره، وما تحدثه به نفسه من كل أمور الدنيا، هي مما يسرون، والله عزّ وجل عليم بها، وهم يعلمون ذلك. فكيف يجيزون لأنفسهم أن يسرّوا العداوة لرسول الله والمسلمين أجمعين؟

قرئ الفعل (يعلمون) بالياء على الغيبة. وهو هنا متسق مع السياق. وقد قرأه ابن محيصن (أو لا تعلمون)، وقرأ كذلك الفعلين (يسرّون ويعلنون) بتاء الخطاب أيضاً. وهذا فيه التفات من الحديث عن (الغائبين) إلى جماعة (المخاطَبين). أي أن ابن محيصن قرأ هذه الآية هكذا: "أولا تعلمون أن الله يعلم ما تسرّون وما تعلنون". وعندما يتم الالتفات من الغائب إلى المخاطَب، فإن ذلك يدل على مواجهة التهديد إلى المخاطب مباشرة. وعندما يكون الأمر كذلك، فإن تصعيداً في المضمون يتخذ سبيله إلى الفهم. فالقراءتان إذن، تدلان على معنيين مختلفين، فأحدهما يجري على نسق السياق في دلالات الفعل. والآخر - وهو القراءة بتاء الخطاب - يدل على التصعيد. والمعنيان مرادان، وكل واحد منهما تأتي به قراءة، ولا تأتي به الأخرى.

(ومنهم أمّيون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ، وإنْ هم إلا يظنون")

يأتي الحديث عن الأميّين من اليهود - في هذا السياق - مذهلاً. فقد كان الحديث عن الذين يحرّفون كلام الله، عن قصد، وهم يعلمون ما يفعلون. وانتقل الحديث مباشرة عن الأمّيّين من اليهود، لعدة أسباب أهمها:



أولاً : إن هؤلاء الأُمّيين ضحية استكبار علمائهم وكبرائهم. ومن شأن هؤلاء الأميين، أنهم ينساقون انسياقاً أعمى، لما يمليه عليهم سادتهم من العلماء والكبراء. وما يكون هؤلاء ضحية استكبار الآخرين من سادتهم، إلا بسبب كونهم غير قادرين على قراءة التوراة، بَلْه أن يكونوا قادرين على اكتشاف التحريف والتزوير الذي جعلوه في التوراة. وقد كان هؤلاء الأميون هم الأكثر، في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فكأن الآية الكريمة تتحدث عن ضياع الأكثرية من بني إسرائيل، بسبب فساد رجال الدين. وهذا يعني أن الخطأ الذي ارتكبه الذين حرّفوا التوراة، لم يكن جناية على أنفسهم فقط، وإنما كان كذلك جناية على السواد الأعظم في أُمَّتهم وبني جلدتهم، وإخوانهم في الدين.

ثانياً: الآية فيها تعريض بهؤلاء الأمّيين، الذين ليس لهم عقل يفكرون به، إلا أن يتبعوا ما يقوله رجال الدين؛ فيقلدونهم تقليداً أعمى. ويأخذون عنهم حقدهم. بل يكونون أشد حقداً من سادتهم؛ لأن حقدهم مبني على تقليد أعمى كما قلت. ومن كان شأنه كذلك، فلا يُرجى منه إلا أن يكون حاقداً إلى أقصى درجات الحقد. وقد كان هؤلاء هم أدوات الإفساد التي يستخدمها علماؤهم. فكانوا يحرّضون ضعاف الإيمان من المسلمين على دينهم. وقد عانى المسلمون من هذه الفئة كثيراً، حتى خلّص الله المسلمين منهم جميعاً.

ثالثاً: إن هؤلاء الأميّين من بني إسرائيل، كانوا يعتمدون على منطق الغوغائية التي تتمثل في تكذيب آيات الله، من غير أن يتبصروا؛ لأنهم لا يملكون أداة التبصّر. فهم - في حقيقة الأمر - يدافعون عن وجودهم بغوغائيتهم، ويهاجمون المسلمين بالضعف والجهل، لا بقوة منطق، ولا بسلامة تفكير.

(لا يعلمون الكتاب إلاّ أمانيَّ)

وصفتهم الآية بأنهم لا يعلمون الكتاب، ولم تصفهم بأنهم لا يقرؤون الكتاب، مع أن أقرب ما يمكن أن يوصفوا به، أنهم لا يقرؤون ولايكتبون. لو نفى القرآن عنهم صفة القراءة، أو الكتابة، بعد أن وصفهم بأنهم أميون، لكان ذلك تحصيل



حاصل؛ لأن الأمية هي الجهل بالقراءة والكتابة. والقرآن ليس فيه شيء من تحصيل الحاصل. هذه واحدة.

ولو أنه وصفهم بأنهم لا يقرؤون - بغض النظر عن تحصيل الحاصل - لكان من الممكن أن يفهم أن بعضهم قد تعلّم بالسماع، من غير أن يتعلم التوراة قراءةً وكتابة. وإذا وصلوا إلى أن يتعلموا بالسماع فقد تعلموا الشيء الكثير. والقرآن الكريم يريد ليُبَيِّن أنهم مجردون من صفة العلم؛ إذْ لم ينفعهم سماع ولا غيره. فهم إذن (لا يعلمون الكتاب)، هذه ثانية.

ولما انتفى عنهم العلم، أصبح الجهل والسفاهة صفتين رئيستين لهم. وما كان هذا ليتأتّى لو أنه وصفهم بأنهم أميون فقط، هذه ثالثة.

والمقصود بالكتاب هنا عموم دلالته اللغوية، وخصوص دلالته الدينية. أما عموم دلالته اللغوية، فإن الأميين لا يقرؤون الكتاب، بعموم دلالة الكتاب؛ أي أنهم لا يقرؤون أي كتاب كان. وأمَّا خصوص دلالته الدينية، فالمقصود به التوراة. فإن الأميين من بني إسرائيل لم يكونوا يستطيعون أن يعرفوا ما في التوراة. فكانت أميتهم حاجزاً بينهم وبين التوراة. وهذا نقيض ما كان في المجتمع الإسلامي. إذْ إن كثيراً ممن كانوا يجهلون القراءة والكتابة، كانوا يحفظون الكثير من سور القرآن الكريم، بل كان عدد منهم يحفظ القرآن الكريم كله.

والمشكلة الرئيسة في مجتمع اليهود، في العصور المختلفة، أن التوراة كانت دائماً (تقريباً) مغيَّبة، فلم يكن الناس يقرؤونها. ومن كان يقرأ لا يعلم، ومن كان يعلم، لم يكن يعمل. ومن كان يعمل كان لا يخلص لله في عمله. وعلى ذلك، فإننا ونحن نتحدث عن الأمية في هذا السياق نتحدث عن شبه أميّة، حتى ممن كانوا يحسنون القراءة والكتابة. وهؤلاء يلحقون بفئة (الأميين)، وإن كان الأصل أنهم ليسوا منهم.

(إلاّ أمانيّ)

اختلف المفسرون في تفسير الأمانيّ. فقال بعضهم إنها جمع (أمنية). وهنا لا بد من أن نقف عند المعنى، لنتبيَّن ما يؤول إليه معنى التركيب: "لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ"



هل الأمانيّ جزء من العلم؟ الجواب لا. فلما كان الأمر كذلك، لماذا استثنت الآية الأمانيّ من العلم؟

قال ابن كثير في تفسير ذلك: إن المستثنى هنا منقطع؛ لأن المستثنى (أمانيّ) ليس من جنس المستثنى منه (يعلمون). قلت: إذا كان لنا أن نفسّر الأمانيّ بأنها جمع (أمنية)، وهي ما يتمناه الإنسان، أصبح المعنى هكذا: لا يعلمون الكتاب إلا أنه مجموعة من الأماني يتمنونها. والذي يعرف نفسية اليهود، ويقرأ كتبهم، يجد أن كثيراً من المفاهيم التي تقوم عليها اليهودية المحرفة، ما هي إلا مجموعة من الأماني.

ونحن نرى في أيامنا هذه، كيف أن أمنيتهم بقيام إسرائيل الكبرى من الفرات إلى النيل، هي محور السياسات الإسرائيلية كلها، منذ أول يوم قامت فيه دولة إسرائيل، على أرض فلسطين. بل إن (الأماني) هي التي جعلت اليهود يعملون، مع قوى الاستكبار الغربي، على إقامة هذه الدولة. وعلى أساس هذه الأماني يتوقعون أن يأتي المخلّص ليبني هيكل سليمان على أنقاض المسجد الأقصى. والذي يقرأ بروتوكولات حكماء صهيون، يعرف أن كل ما جاء فيها، هي في أصل أمرها، أمانيّ، قرؤوها في التوراة المحرفة، أو فسّروا بها ما ليس محرفاً، على طريقتهم في تفسير النصوص والتلاعب بها.

وليس ثمة عيب في الأمنية أكبر من أن تكون اعتداء على الآخرين. وهذا هو شأن (أمانيّ) اليهود. ولذلك جاء ذكرها هنا، تعريضاً بها وبأصحابها. ويشتد قبح هذه الأمانيّ، عندما تكون تفسيراً لنصوص التوراة.

وذهب بعض المفسرين، ومنهم مجاهد، إلى أن الأمانيّ هي الأكاذيب (ابن كثير ١ / ١٨٣). قلت ليست كلمة (الاماني) دالة في معناها المباشر معجمياً، على الأكاذيب. ولكنها دالة عليها، دون شك، باعتبار ما هي عليه عندهم؛ فهم يفسّرون نصوص التوراة، بمقتضى هذه الأماني. وهذه التفسيرات كاذبة دون شك.

(وإن هم إلا يظنون)

في هذا الجزء من الآية، تكذيب لتفسيراتهم القائمة على الأماني الباطلة. وما كانت هذه الأماني كاذبة باطلة، إلا لكونها قائمة على ظن. وليس المقصود بالظن هنا،



أنهم يحاكمون المسائل محاكمة عقلية صحيحة، فيغلب على ظنهم بعد ذلك، صحة ما انتهوا إليه من تخرصات. وإنما المقصود أنهم يظنون ظناً شيئاً، ينطلقون منه في تفسير نصوصهم.

وعندما تقول الآية " وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ "، فهي تجرد معتقداتهم من صحة الطمأنينة إليها؛ لأن الظن لا يغني من الحق سيئاً، إلا أن يمحّص صاحبه مضمونه، فينتهي إلى قرار يقينيّ.

القراءات

قرأ الجمهور (أميّون) بتشديد الميم. وقرأ أبو حَيْوة، وابن أبي عبلة بتخفيف الميم، وإبقاء الياء مشددة. وهذا ضرب من التخفيف في النطق؛ ذلك أن الكلمة فيها صوتان مشددان، هما الميم والياء. وعندما يخفف الميم تصبح الكلمة أخف نطقاً.

وقرأ الجمهور (أمانيَّ) بتشديد الياء. وقرأ أبو جعفر، وشيبة، والأعرج، وابن جمّاز عن نافع، وهارون عن أبي عمرو، والحسن، بتخفيف الياء (أمانيَ).

(فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم، ثم يقولون هذا من عند الله، ليشتروا به ثمناً قليلاً. فويل لهم مما كتبت أيديهم، وويل لهم ممّا يكسبون).

في هذا تهديد وتقريع عظيمان. فقد توعّد الله عزّ وجلّ من يكتبون الكتاب من بني إسرائيل، ثم يزعمون ويحلفون على الكذب أنّ ما كتبوه، إنما هو من كلام الله سبحانه وتعالى.

(الويل) هو الهلاك والدمار. وقد جاء نكرة في هذه الآية. وقد قالوا إن مسوّغ مجيئه نكرة أنه دعاء. والصحيح غير ذلك والله أعلم. فإن مسوغ تنكيره أنه قام مقام المعرفة، فكأنه قال: الويل لهم. ولم ينصّ أحد من النحاة على مثل هذا المسوغ. ولكنني أراه مسوغاً معقولاً. فإذا قيل: لماذا لا يكون هذا مسوغاً في مثل: رجل في البيت؟ قلت: لأن



جملة (رجل في البيت) ليست مساوية في معناها لجملة (الرجل في البيت)، في حين أن قوله تعالى " فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ "، تقوم كلمة (ويل) فيه مقام كلمة (الويل). وهذا هو المعنى الذي أردته من كون النكرة قد قامت مقام المعرفة، في تسويغ مجيء النكرة مبتدأ.

تتوعّد الآية الذين كانوا يتجرّؤون على الله من بني إسرائيل، والسياق يدل على أنهم هم المقصودون. ولكن هذا لا يعني أن التهديد نفسه لا ينطبق على غيرهم، ممّن يكتبون الكتب بأيديهم، ثم يزعمون أنها من عند الله، وأنها لا يتأتى إليها وَهْم ولا خطأ. وأولئك الذين يفعلون هذا، لا يحصلون إلا على الهلاك والدّمار.

وقد ذكرت الآية هذا الجرم في صيغتين، ليكون في كل واحدة منهما جرم مستقل، وله عذاب مستقل. أما الجرم الأول فهو أنهم يكتبون هذه الكتب وينسبونها إلى الله تعالى. والجرم الثاني أنهم يكتسبون من هذه الكتب المنافع الدنيوية. وقد جعلت الآية الويل عذاباً لهم في المرتين: "فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾". وعلى الرغم من أن الويل واحد بلفظه في الجرمين، فإن تكراره يعني تعدّده، فهو ليس عذاباً واحداً للمرتين، ولكنه عذابان لجرمين مختلفين، وإن كان أحدهما مبنياً على الآخر.

وقد ذكرت الآية كلمة (بأيديهم) عند ذكر الكتابة، مع أن الكتابة إنما تكون باليد. ولو كانت الكتابة باليد وغيرها، لما كان ذكر الأيدي في هذا السياق محل سؤال. وقد قال بعض أهل العلم إن كلمة (الأمس) في قول زهير بن أبي سلمى:

وأعلمُ ما في اليوم والأمس قبله ... ولكنني عن علم ما في غدٍ عَمِ

جاءت حشواً؛ فإن الأمس لا يكون إلا قبل اليوم. فكيف تأتي كلمة (بأيديهم) عند الحديث عن الكتابة، وقد علمنا أنه ليس في كتاب الله تعالى كلمة واحدة، إلا والسياق يطلبها؟ قلت: إن ذكر الأيدي هنا، إنما جاءت لتثبيت القصد الجُرْميّ على أصحابه، فالجرم يلبسهم، وهم متلبّسون به عن قصد وإصرار. وهذا المعنى سيّار على الألسنة في الاستعمالات المختلفة، تقول: أنت كتبت هذا بيدك، أي كتبته أنت نفسك،



قاصداً ما تكتب. فذكر الأيدي إذن، يقصد منه إلصاق الجرم بفاعليه دون غيرهم، وإلصاق **القصد** الجرميّ بهم كذلك.

وليس المقصود بحرف العطف (ثمّ) التراخي ومطل المدة بالضرورة، وإن كان ذلك وارداً. ولكن المقصود هو أنه بعد أن يتم الجرم الأول، يرتكبون الجرم الثاني؛ فكأنه قال: وبعد ذلك يقولون هذا من عند الله. وفي مجيء هذا الحرف، في هذا السياق، على هذا النحو، ما يدعو إلى التأمل. فقد أنشأ مجيئه هنا مفارقة للتعجب. ومثل ذلك يجري على ألسنتنا في المواقف والاستعمالات اللغوية المختلفة. فقد تقول: تكتب ذلك، ثم تنسبه إليَّ! وفي هذا ما فيه من إثارة التعجيب. وهذا هو الذي نقرؤه في الآية. فقد أثار مجيء (ثم) هنا هذه المفارقة.

(وويل لهم مما يكسبون).

الكسب هنا هو كسب المال والمنافع الدنيوية. والعقاب هنا أخروي في المقام الأول، وإن كان في الدنيا شيء من ذلك. وإنما قلنا إنه أخرويّ أولاً، لأن شدة هذا التهديد أكبر من كل عذاب في الدنيا مهما كان شديداً. ومع ذلك، فإن هذا لا يمنع أن يكون شيء من ذلك في الدنيا، كما قلت.

قرأ يعقوب الحضرمي (بأيديهُم) بضم الهاء، وهو الأصل. وقرأ الجمهور بكسر الهاء. والوجهان عربيان فصيحان، بل هما عاليان في فصاحتهما.

التوجيه النفسي والتربوي

يحرص الإسلام على تربية النفس الإنسانية تربية واقعية، بحيث يؤخذ الواقع بكل أبعاده، دون غلوّ في النظر، ولا تطرف في التقدير، ولا توقع في غير محله. ويكون هذا بأن يراجع المسلم حقائق الأمور، ويهتم بها، أكثر مما يهتم بالسطحيات. فإذا حدث هذا كان توقع المسلم في محله؛ فلا مجال في أن يطمع في غير مطمع: **"أفتطمعون أن يؤمنوا لكم؟"**.



ومن سمات التوجيه في التربية الإسلامية، أنه قائم على تجنب الوقوع في التناقض الفكري، والحرص على أن يكون الإنسان مُتّسقاً مع نفسه في أقواله وأفعاله. وأن يكون منطقه قائماً على اتّساق أدوات التفكير وتآزرها، بحيث يكون قوله وفعله بعيدين عن المفارقات التي تجعله محل انتقاد الآخرين.

والتوجيه الإسلامي للنفس الإنسانية، قائم على الإفادة من القصص القرآني، بحيث يتجنب المسلمون الأخطاء والتجاوزات التي وقع فيها بنو إسرائيل. وكثرة هذه القصص يحمل ثلاثة توجيهات، هي: **الأول**: كثرة مواقف القصة الواحدة، تعمل على تعميق فهم المسلمين، بالمواقف المتداخلة. **الثاني**: تقوم التربية الإسلامية على الشفافية والصدق، وعدم التحايل على الآخرين للإيقاع بهم. وهو الأمر الذي كان الأنبياء والمرسلون، ومنهم موسى عليه السلام، يتمنون أن يجدوه في أقوامهم وأُمَمِهم. وقصص بني إسرائيل، طافحة بعدم الشفافية والصدق. وهذا واضح من كون باطنهم مختلفاً عن ظاهرهم. والمنهج الإسلامي قائم على تربية السرّ، قِيامَه على تربية العلن؛ لأن الله " يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ". ولما كان المؤمن على علم بأن الله يكشف سرّه؛ فإنه يحرص على أن يكون السرّ مطابقاً للعلن. **الثالث**: إن كثرة سرد التجاوزات التي وقع فيها أعداء الله، تعلّم المسلمين درساً في الحرب النفسية؛ فهم من جهة أذكى من أن يقعوا في شَرَك التجاوزات التي يريد الأعداء إيقاعهم فيها. وهم من جهة أخرى يعرفون طبيعة عدوهم، وشَغَفَه في الكفر، ونقض العهود والمواثيق، فيعرفون كيف يتعاملون مع هذا العدوّ.

من افتراءات اليهود

وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةًۚ قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدًا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓۖ أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٨٠﴾ بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ



﴿فَأُولَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝﴾.

زعم اليهود أن النار لن تصيبهم، ولن تمسّ جلودهم، وأن ذلك إن حدث، ففي أيامٍ معدودة، لا يلبثون فيها بعد ذلك يوماً واحداً. ويضاف هذا الزعم إلى جملة من مزاعم أخرى، هي في حقيقتها جميعاً افتراء على الله سبحانه.

ويبدو أن هذا القول الذي حكاه القرآن الكريم عنهم، كان قبل إتمام اليهود حذف كل شيء يتعلق بالآخرة أو ما يتصل بها، من التوراة؛ ذلك أن التوراة التي يتداولونها الآن، لا يوجد فيها ذكر واحد، ولو لمرة واحدة، للنار وعذاب الآخرة. والذي يقوّي الاعتقاد بأنهم لم يكونوا قد حذفوا الإيمان بالآخرة، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، هذه الآية التي نحن في رياضها الآن. كما أن القرآن كان سيسّجل ذلك عليهم، لو أنهم فعلوه زمن النبي أو قبل ذلك.

وقد يكون قولهم هذا سخرية واستهزاء بالمسلمين، فقد رأى فيهم اليهود إيمانهم بالآخرة، وخوفهم من عذاب الله. فانبرى لهم اليهود بسخفهم المعروف، يقولون لهم: إننا لن ندخل النار، بل لن تمسّنا سوى أيام معدودة. وسواء أكان هذا القول صادراً عن قناعة منهم، أم كان سخرية واسهزاء بالمسلمين، فالنتيجة التي تؤديها هذه الأطروحة الكاذبة، هي أن اليهود ليسوا من أهل النار المخلّدين فيها. فردّ عليهم القرآن الكريم متجاهلاً قناعتهم واستهزاءهم، بمقولة فيها من التقريع والتبكيت ما فيها. فطلب من الرسول أن يسألهم: هل كان هذا عهداً من الله، حَباكم إياه، وأعطاكم على نفسه ميثاقاً، بألاّ تدخلوا النار إلا أياماً معدودة؟

ومساءلتهم عن العهد مع الله - في هذا السياق - فيها معانٍ كثيرة، فأوَّلها أن القوم يكذبون على ربهم وعلى دينهم؛ فليس في التوراة شيء من ذلك، مما يمكن أن يحتجّوا لأنفسهم به.



وثانيها: أن الآية تفتح عليهم باباً من الاستهزاء بهم، والسخرية من سخف عقولهم؛ إذْ وصفتهم بأنهم هم الذين يتخذون العهود، أي أنهم هم الطرف الذي يملك أن يتّخذ عهداً عند الله بأن يفعل ما يشاؤون. قالت الآية: "أتخذتم عند الله عهداً؟". وحتى أجْلُوَ هذه المسألة بوضوح، ننظر في بعض الآيات التي ذكرت ما أخذه الله عليهم من عهود ومواثيق:

١ - " وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ " (البقرة ٦٣).

٢ - " وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ " (البقرة ٨٣).

٣ - " وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا " (النساء ١٥٤).

٤ - " لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا " (المائدة ٧٠).

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة، التي تبين أن الله هو الذي كان يأخذ العهد والميثاق. وعندما تسألهم الآية التي نحن في رياضها: "أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا"، فإنها تسخر منهم ومن تطاولهم على الله، بأنهم اتخذوا ذلك عهداً عند الله، وليس عليه في نظرهم - قَبّحهم الله - إلا أن يفي بعهده. والذي يقرأ التوراة التي يتداولونها اليوم، يجد فيها شيئاً من تطاولهم على الله، وتصويرهم لجلاله سبحانه، وقد رضخ لمطالبهم، وأذعن لهم، تعالى الله ما يقولون علواً كبيراً.

ففي هذه الآية الكريمة، إبطال لهذه الاعتقادات الفاسدة، وسخرية منها، وتبكيت لأهلها وصانعيها.

(أم تقولون على الله مالا تعلمون)

لا يحسن أن يؤخذ هذا الجزء من الآية، بمعزل عما سبقه؛ فهما يشكلان وحدة واحدة من السؤال المزدوج الموجّه إليهم. ويمكن تصور هذا السؤال على أنه موجّه إليهم على النحو الآتي: هل تقولون ما تقولونه، ولكم عند الله عهد اتخذتموه، أم أنكم تقولون



عليه سبحانه ما لا تعلمون؟ والجواب: أنهم يقولون عليه ما لا يعلمون. وبذلك يكون الجزء الثاني من السؤال جواباً للسؤال برُمَّته، هذا هو الإعجاز في النظم.

والواقع أن أكثر معتقدات بني إسرائيل، مما لا يصح نسبته إلى الله سبحانه، هو من قبيل كونهم يقولون عليه مالا يعلمون.

والسؤال نفسه "أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" مليء بالتأنيب والتوبيخ. ذلك أن أقبح القبائح أن يقول الإنسان على الله ما لا يعلم؛ فإذا فعل ذلك، أصبح كل شيء من الشرك والكفر، وسوء الاعتقاد، والتطاول على الله ممكن الوقوع. فاختيار الآية الكريمة، قولهم على الله ما لا يعلمون، ليكون موضوع التقبيح والتأنيب، له في هذا السياق، حكمة عظيمة.

وينبغي لنا أن نربط بين معصيتي تبرئة اليهود لأنفسهم، من أن يكونوا محلاً لعقاب الله، وبين قولهم على الله عزّ وجل، ما نسبوه إليه كذباً وبهتاناً. فالحكم بالتبرئة وعدم التعذيب في جهنم، ليس من شأنهم، وإنما هو شأن الله وحده، وهم بذلك يحكمون على الله، أكثر مما يُبَرّئون أنفسهم. وهذا معنى لا يلتفت إليه كثيرون من الناس. لقد أخبرنا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أن التَّألّي على الله من أكبر الكبائر. فقد ورد أن اثنين ممّن كانوا قبلنا، عَبَدَ أحدهما ربّه عزّ وجل ثمانين سنة، وعصى الآخر ربه ثمانين سنة. فقال الطائع للعاصي: أنا خير منك، عبدتُ الله ثمانين سنة، وأنت عصيت الله ثمانين سنة. أنا في الجنة، وأنت في النار. فغضب الله عزّ وجلّ وقال: من الذي يتألّى عليّ؟! أدخلوا هذا النار (المتألي على الله)، وأدخلوا هذا الجنة (يريد الرجل الذي كان عاصياً). وهذا يعلمنا درساً عظيماً مؤدّاه، أن معصية ثمانين سنة، أهون من التألّي على الله ولو في جملة واحدة، أو في كلام قليل.

القراءات

قرأ ابن كثير، وحفص، ورويس بخلاف عنه، بإظهار الذال في (اتّخذتم). وقرأ سائر القراء بإدغام الذال في التاء (اتّختّم). وعلى الرغم من أن الرأي الشائع، بين علماء اللغة، متقدمين ومعاصرين، أن الإدغام ليس له صلة بالمعنى، فإنني أذهب إلى خلاف



ذلك. فالإدغام يدل على القوة التي يؤدّى بها الفعل. والقوى التي يؤدّى بها الفعل، تشير إلى تغليظ مضمونه. فكأن الفعل الذي أدغمت فيه الذال بالتاء، وهو (اتّختم) يدل على مضمون الأخذ وشدته، في إبرام العهد الذي زعموه. وإذا كان الناس لا يقصدون ذلك وهم يؤدّونه، فإنه لا يأتي في القرآن مجرداً من الدلاة على التغليظ كما يفعل أكثر الناس. وعليه، لا نستطيع أن نفصل بين هذا النوع من الإدغام ودلالة المضمون.

(بلى، من كسب سيئة وأحاطت به خَطيئَتُهُ، فأولئك أصحاب النار، هم فيها خالدون).

(بلى): حرف جواب، يجاب به عن السؤال المنفي، كما في: ألم يحضر زيد؟ فإن كان قد حضر قلت: (بلى). وإن لم يكن قد حضر، قلت: نعم. والمعنى الأول واضح في قول الله عزَّ وجلَّ: "قال: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى". والمعنى الثاني واضح مضمونه من قول ابن عباس رضي الله عنهما: "لو قالوا: نعم، لكفروا" يقصد أنهم لو قالوها عندما قال لهم: ألستُ بربكم؟.

وأول ما يلحظ على النظم، أن (بلى) في هذه الآية، ليست جواباً للسؤال الذي في الآية السابقة، وهو: "أم تقولون على الله مالا تعلمون؟" فإن (بلى) لا تكون جواباً للسؤال المثبت. وعلى ذلك، فإن ثمة سؤالاً محذوفاً تقديره: "أولستم تعرفون أن النار لأهل المعاصي؟" ويكون الجواب: "بلى". وفي هذا المحذوف المقدر، الذي دلت عليه "بلى" تقرير بأنهم من أهل النار.

وقد قيل إن (بلى) إبطال لقولهم: لن تمسّنا النار إلا أياماً معدودة. والحجة في ذلك، أن أدوات الجواب تدخل على الكلام السابق، لا على ما بعدها (التحرير والتنوير ١/ ٥٨٠)، فيكون المعنى على أساس هذا القول: بلى، تمسّكم النار. قلت: والذي أراه في هذه المسألة، أنه عند اعتبار (بلى) إبطالاً للكلام الذي قالوه، وهو: لن تمسّنا النار، وعند عدم اعتبارها جواباً للسؤال المحذوف الذي قدّرناه، فإنها تكون بمعنى (بل)، ويكون المعنى هكذا: بل تمسّكم النار خالدين. ويصبح ما بعدها حديثاً مستأنفاً.



وإن مجيء السؤال والجواب من لَدُن الحق تعالى، دون أن يترك لهم الجواب، دليل على أن المسألة لا تكون محلاً للسؤال، إلا وهي محل للجواب المقنع، فبذلك لا تظل محلاً لسؤال محيّر عند أيّ إنسان عاقل.

(من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته).

في هذا الجزء من هذه الآية، قضايا كثيرة يجب الوقوف عندها، بقدر من التأمل والتفكر. من هذه القضايا ما يأتي:

أولاً: جاء الفعل (كسب) هنا مجرداً. وقد جاء الفعل المجرد هذا، على أنحاء ثلاثة من الدلالة، في القرآن الكريم. فقد جاء في أحد هذه الأنحاء دالاً على اقتران الإثم، وارتكاب المعاصي، كما في الآية التي نحن في رياضها "بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً". وقوله: "وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ" (النساء ٨٨)، وقوله: "وَبَدَا لَهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ" (الزمر ٤٨). وقوله: "فَأَصَابَهُمۡ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُوٓاْۚ (الزمر ٥١، وقوله: "تَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ مُشۡفِقِينَ مِمَّا كَسَبُواْ وَهُوَ وَاقِعُۢ بِهِمۡۗ"، (الشورى٢٢) وقوله: "فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡسِبُونَ" (الأعراف ٣٩).

وثاني هذه الأنحاء، جاء فيه هذا الفعل المجرد دالاً على عمل الخير، وفعل الحسنات. وقد جاء هذا المعنى واضحاً، في قوله سبحانه: "لَهَا مَا كَسَبَتۡ" (البقرة ٢٨٦)، وفي قوله تعالى: "أَوۡ كَسَبَتۡ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ" (الأنعام ١٥٨). وفي ثالث هذه الأنحاء، يأتي الفعل (كسب) عاماً في دلالته على الخير والشر. وهذا المعنى واضح في آيات كثيرة منها قوله تعالى: "كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ ۝" (الطور ٢١)، ومنها قوله: "ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ۝" (البقرة ٢٨١)، وقوله: "لِيَجۡزِيَ ٱللَّهُ كُلَّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡۚ" (إبراهيم ٥١). فالكسب في هذه الآيات هو كسب الخير أو الشرّ، أي أن دلالته عامة فيهما.



ثانياً: تتحدث الآية عن وضع مكوّن من شقّين، أولهما، كسب السيئة، وثانيهما: إحاطة الخطيئة بصاحبها. وهذا يعني أن الشق الأول، وهو كسب السيئة هو المرحلة الأولى، وأن الشق الثاني هو المرحلة الثانية. فيبدأ الإنسان - والعياذ بالله - عاصياً، فإذا استمرأ المعصية ولم يرجع إلى ربه، أحاطت به الخطيئة، فأصبح أسيراً لها. وهذا يشبه أن يكون الرّان الذي تؤدي إليه المعاصي، كما جاء في قول الله عزّ وجلّ: " ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ". وعندما يصبح الإنسان أسيراً للخطيئة، فإنه يفقد صوابه تماماً، ويصبح أقرب إلى طباع البهائم.

ثالثاً: تتعلق السيئة في بعض وجوهها بالسلوك الإنساني، وتتعلق الخطيئة بالهيمنة الوجدانية على صاحبها، من أجل أن تسيطر على القلب والعقل معاً. وهذا هو الذي يفسّر مجيء الإحاطة للخطيئة، لا للسيئة، في هذه الآية. فإن البواعث الوجدانية هي التي تسيطر على السلوك، وتحيط به، وتوجهه. ولا يصدر السلوك إلا عن هذه البواعث. وبذلك يصبح التخلص من هذا السلوك، أمراً بعيد المنال. وهذه إحدى الحقائق النفسية التي ينبغي أن يتعلمها علماء النفس؛ ليعرفوا حقيقة النفس الإنسانية، وكيف تستولي عليها الخطيئة. فهذه الآية - بهذا التوجيه - حجة على من قال بخلاف ذلك.

قد تكون الواو في الجملة "وأحاطت به خطيئته" حالية. وإذا صحّ ذلك - وهو في نظري مقبول - لم يبق ثمة مجال لقول من قال: إن الحال لا يكون جملة مستهلة بفعل ماضٍ دون وجود (قد).

وقد تكون الواو بمعنى (ثم)؛ ليكون المعنى هكذا: من كسب سيئة ثم أحاطت به خطيئته. وقد تكون استئنافية، وبذلك تكون الجملة التي بعدها معترضة.

وفي الآية من التعريض ببني إسرائيل قدر غير يسير؛ فهم الذين كسبوا السيئات، حتى استمرؤوها؛ فاحاطت بهم الخطيئة من كل جانب. وليس المقصود من الخطيئة، هو اتخاذهم العجل؛ فاللفظ أعم من ذلك. فجنس الخطيئة الذي سيطر على وجدانهم، ووجّه سلوكهم، هو الذي أحاط بهم، والله تعالى أعلم.

ورد في الآية الاسم الموصول (مَنْ): "من كسب". وهو يدل على الإفراد والجمع، ولكنه هنا دالّ على الإفراد؛ فقد جاء الفعل بعده (كسب) مفرداً. ثم جاء فيها بعد ذلك: "وأحاطت به خطيئته"؛ أي أن الآية جعلت الاسم الموصول في هذا السياق غير دالّ على الجمع، وجعلته دالاً على المفرد. والتفتت بعد ذلك عن الإفراد، إلى الجمع "فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون". والسبب في هذا الانتقال، هو أن الآية تتحدث في البداية، عن المفرد الدال على عموم جنسه. والجنس أشمل من المفرد، بل هو أعم من الجمع نفسه، من حيث الدلالة على جميع أفراد الجنس. ولما كان الأمر كذلك، كان الحديث عن (أولئك) متضمناً في الحديث عن الاسم الموصول (مَنْ).

وردت كلمة (خطيئته) بالإفراد، في قراءة الجمهور. وقرأ نافع، وأبو جعفر بجمع المؤنث السالم (خطيئاته). وهي قراءة تدل على الخطايا التي توجه سلوك المنحرفين عن منهج الله تعالى.

حقاً، إن جمع المؤنث السالم يدل على القلة لا على الكثرة. ولكن الخطيئات هذه تغلب في فظاعتها عددها، حتى تصبح في سوئها، أكثر من الخطايا الكثيرة التي هي أقل منها قُبحًا.

(فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون).

أصحاب النار أهلها المقيمون فيها. وثمة تناسق بين كونهم أصحاب النار، وكونهم خالدين فيها. فهم ليسوا من أهل النار فقط، ولكنهم خالدون مخلّدون فيها أبدًا.

(والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون).

لما كان منطوق الآيتين السابقتين، دالاً على ما كان اليهود يزعمونه من مزاعم، فقد كذبتهم الآيتان، وفنّدتا مزاعمهم. وكان هذا جزءًا من الرد. أما الجزء الآخر منه فهو في هذه الآية. فقد بيَّنت الآية، أن المؤمنين الذين يعملون الأعمال الصالحة، هم أصحاب الجنة خالدين فيها. فهذا تقرير لمصير المؤمنين، وتأكيد لمصير الكافرين الذين سبق بيانه.

وهذا أسلوب قرآني عام؛ ذلك أنه إذا ذكر أهل النار، ذكر أهل الجنة في الأعم الأغلب. وهذه من المثاني القرآنية التي أشارت إليها الآية الكريمة "مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا".



التوجيه النفسي والتربوي

في الآيات دروس نفسية وتربوية عظيمة. فمن ذلك أن على الإنسان أن يبحث عن جوانب التقصير في نفسه، فيعمل على إصلاحها. فالإنسان الصالح هو الذي يعمل لله ويرجو الآخرة، من غير أن يكون في عمله شيء من التعالي على الناس، والتكبر عليهم. وليس لأحد - مع ذلك - أن يحكم لنفسه بالنجاة، فإن الحكم لله عزّ وجل. فهو مطالب بأن يعمل، وهو مطالب مع العمل بالتسليم.

استصغار الذنوب هو الذي يجعل الإنسان يستمرئها حتى تتحكم فيه. والمسلم يحذر من ذلك. بل إن المنهج الإسلامي في تربية النفس الإسلامية، قائم على خلافه تماماً. ولذلك جعل باب التوبة مفتوحاً للصغيرة والكبيرة، حتى لا يألف المسلم المعاصي، فيستصغر شأنها. وإنما تتحكم الذنوب بالنفس عندما يستصغرها الإنسان؛ لأنها تجد لها في النفس مستقراً تأوي إليه. ويكون شأنها شأن أي أمر مألوف غير مستقبح، فتتراكم الذنوب، ولا يجد صاحبها أمراً غير عادي في سلوكه، حتى تطوّقه الآثام تطويقاً، فيصبح كمن وصفته الآية: "وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ".

وينجم عن إحاطة الخطيئة بالإنسان، انتقال أثرها في المجتمع؛ إذْ يصبح من أحاطت به خطيئته، مصدر تلوث أخلاقي وسلوكي في المجتمع. لأن الإحاطة تقتضي أن تمسّ الخطيئة الناس بشكل أو بآخر. وأظهر أشكال التأثير هو الانتقال بالعدوى الوبائية في سلوك الناس، وبخاصة من ليس عندهم رصيد كافٍ من المنعة، يحفظهم من الوقوع في شَرَك السيئات.

والوقاية النفسية من الوقوع في الخطيئة التي تحيط بصاحبها، هي مسؤولية الفرد نفسه، ومسؤولية أسرته، ومجتمعه، والأمة بأسرها. وليس للأمة أن تترك من أحاطت به خطيئته، أن يعمل ما يشاء كما يشاء؛ لأنه خطره على المجتمع كله، والأمة بأسرها.

يعمل المنهج النفسي الإسلامي على تجنّب تراكمات السوء؛ لأن التراكم يؤدي إلى تفاقم القضايا. ولذلك، لا وجود لتراكمات من السوء في المجتمع الإسلامي؛ لأن منهجه الرباني قائم على اجتثاث السوء أولاً بأول. وما أجدر علماء النفس المعاصرين، بأن يتعلموا هذا المبدأ من الإسلام.



نقض بني إسرائيل للمواثيق

" وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٨٦﴾ ".

تحكي هذه الآيات طرفاً من نقض بني إسرائيل لعهودهم ومواثيقهم مع الله عزّ شأنه. لقد ذكر الله قبل ذلك نقضهم لعهدهم وميثاقهم مرتين. ومع أن السياقات السابقة تدل على حقيقة العهود التي نقضوها، فإنها لم تبيّن باللفظ ما هي هذه العهود والمواثيق. لقد ذكر العهد مرة في الآية (٤٠) فقال: " وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ". ولم تبيّن ما هو العهد. وذكرت الآية (٦٣) الميثاق فقالت: " وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ " ولم يبيّن منطوق الآية هذا الميثاق.

غير أن الآية " وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا...." تذكر هذا العهد والميثاق. فقد أخذ الله عليهم عهداً ألاّ يعبدوا إلا الله. وجاء التعبير عن هذا الجزء من العهد بصيغة الإخبار: " لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ ". وهي جملة إخبارية يقصد منها الأمر؛ فكأنه قال: لا تعبدوا إلا الله. والأمر بجملة الإخبار معروف في العربية كثيراً. ويجعل هذا النوع من الأمر، مضمون الجملة وكأنه وصف فعلي. وبذلك يكون ألصق بالمكلف وأقرب إلى نفسه. وقد وجدنا مثل هذا الأمر في قوله تعالى: " ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ

أَوْلَدَهُنَّ" ، فهذه الجملة إخبارية يقصد منها الأمر. ولكن لما كان من فطرة المرأة أن ترضع ابنها ، تحول الأمر من صيغة الأمر إلى صيغة الإخبار ، فقال : يرضعن أولادهن ، بالفعل المضارع الدال على أن الحدث وصف فعلي.

وجاءت الآية التي نحن في رياضها ، لتجعل عبادة الله خبراً مأموراً به. وإذا تذكرنا ما قلناه في الفقرة السابقة ، من أنَّ من فطرة المرأة أن ترضع ولدها ، وتذكرنا كيف جاء الأمر بذلك ، ثم نظرنا في صيغة الأمر بعبادة الله وحده عن طريق الإخبار ، انتهينا إلى نتيجة مؤدَّاها ، أن الأصل في عبادة الله وحده ، أن تكون من الفطرة. فإذا كان شأنها كذلك ، وإنه لكذلك ، كان من الطبيعي أن يأتي الأمر بها عن طريق الجملة الإخبارية ، المستهلة بالفعل المضارع ؛ ليكون في ذلك إشارة واضحة إلى الوصف الفعلي.

قرأ أبو عمرو ، ونافع ، وعاصم ، وابن عامر : (لا تعبدون) بالتاء. وقرأ ابن كثير ، وحمزة ، والكسائي (لا يعبدون) بالياء. والهدف من القراءتين مختلف ؛ فقراءة لا تعبدون تدل على الخطاب ، ولذلك فإن وجه التذكير فيه بالمضمون أظهر ، بينما تدل القراءة الثانية على الغيبة ، فوجه الحكاية والقصّ فيها أظهر. وهذا يدلك على أن النص القرآني الواحد ، بل الكلمة الواحدة ، أجمع لوجود الخطاب من أيّ خطاب.

ونضيف إلى ذلك أن ابن مسعود قرأها (لا تعبدوا) على النهي ، وقرأها ابن مسعود نفسه أيضاً (لا يعبدوا). وهذا يعني أن القراءتين اجتمعتا على نهي ذي وجهين ، فوجه للخطاب ، وآخر للغياب.

وقد بدأ بالأمر بعبادة الله وحده ؛ لأن صحة الاعتقاد ، وسلامة التوحيد ، مقدمان على كل شيء. ثم جاء الأمر بعد ذلك بالإحسان إلى الوالدين. وإن اقتران الأمر بالإحسان إلى الوالدين ، بعبادة الله وحده ، دليل على ما للإحسان للوالدين من فضل عند الله ، هذه واحدة.

والجار والمجرور : "بالوالدين" معمول للمصدر "إحساناً" فيكون التقدير على ذلك : إحساناً بالوالدين. ولكن هذا المعمول تقدم على عامله ؛ للدلالة على أن الوالدين أهمّ من الإحسان الذي تحسن به إليهما وأعظم ، هذه ثانية. وهذا الاستعمال غير شائع في



ألسنة العرب؛ لأن المعنى الذي يؤديه ربما كان يغيب عن ذهب أكثرهم. وأما أنه غير شائع؛ فالدليل عليه أنهم يقولون: رفقاً بالقوارير، وحمداً لله، وشكراً لكم، ولا يشيع في لسانهم بالقوارير رفقاً، ولله حمداً، ولكم شكراً. وبذلك يكون القرآن قد شقّ لهم في لغتهم، ما لم يكونوا ينتبهون إليه، من إمكانات هذه اللغة العجيبة.

ومن أجل عدم شيوع ذلك في لسانهم، اضطر البصريون إلى جعل العامل محذوفاً في "بالوالدين إحساناً". ويكون التقدير: أحسنوا بالوالدين إحساناً. ولا مانع من وجود هذا التقدير، وإن كنت أفضّل أن يكون المصدر "إحساناً" هو العامل في الجار والمجرور "بالوالدين". وعليهم أن يشتقوا قواعدهم من القرآن الكريم ويحملوها عليه، لا أن يحملوه عليها، هذه ثالثة.

وقد اقترن ذكر الإحسان لهما بالباء "بالوالدين إحساناً". ولم يقترن بـ (إلى) ولا باللام؛ لأن الباء تدل على الإلصاق. وكأن الآية تغض الطرف عن إحسان ينتهي إليهما، وتنبه على إحسان يلتصق بهما. وفي الحديث الشريف قصة تَقِفُنا على هذا المعنى. وهي قصة الثلاثة الذين أغلق عليهم الكهف، بصخرة كبيرة، فأدركوا أنهم هالكون، ثم اتفقوا على أن يتوسل كل واحد منهم إلى ربّه، بطاعة فعلها من أجله، حتى يكشف عنهم ما هم فيه. فكان مما ذكره أحدهم أنه قد رجع إلى بيته من عمله مرهقاً في أول الليل، فاستسقاه أبوه، فذهب فأحضر له كوباً من اللبن، فرجع إليه فوجده نائماً، فما أراد أن يوقظه حتى لا يزعجه، فبقي طوال الليل قائماً فوق رأس أبيه، حتى أفاق في الصباح فأسقاه كوب اللبن. قال هذا الرجل: اللهم إن كنت فعلت هذا من أجلك، فاكشف عنا ما نحن فيه، فانكشفت الصخرة، والقصة واردة في حديث صحيح. قلت: فعل هذا الرجل إحسان بوالده، وليس مجرد إحسان يؤديه إليه، هذه رابعة.

(وذي القربى، واليتامى، والمساكين)

جاء الأمر بالإحسان إلى ذوي القربى، متصلاً بالإحسان إلى الوالدين. وسبب ذلك معروف، وهو أن كل قرابة تكون بين الإنسان وغيره، إنما تكون عن طريق والديه، ولا تكون عن طريق غيرهما. فالإخوة، والأخوات، والأجداد، والأعمام، والعمات،



والأخوال، والخالات، وما تفرع منهم، إنما تكون قرابتهم عن طريق الوالدين. وبذلك، فإن الإحسان إلى هؤلاء، هو في حقيقته، إحسان إلى الوالدين، بخاصة إذا كان الإنسان يقصد ذلك.

وقد جاء ذو القرابة مفرداً (ذي القربى)، إمعاناً في تخصيص كل فرد من ذوي القربى بالإحسان. ولكن (القربى) جاءت بصيغة التفضيل المؤنثة؛ للدلالة على تفاضل درجات القرابة نفسها. بل إن القرابة نفسها تدعو إلى تقديم من سيأتي ذكرهم لاحقاً، وهم اليتامى والمساكين، على سائر القربى، إذا اجتمعت فيهم القرابة، واليتم، والمسكنة. بمعنى أن اليتيم القريب، أولى بالإحسان، من القريب غير اليتيم، وإن كان الجميع أهلاً للإحسان بمقتضى هذه الآية. وكذلك المسكين القريب؛ فإنه أولى بالإحسان من القريب غير المسكين، وإن كان الجميع أهلاً للإحسان كذلك.

(وقولوا للناس حُسْناً).

خصّص القول الحسن بالذكر في التكليف، وإن كان الفعل الحسن محل تكليف كذلك؛ لأن أكثر التعاملات اليومية تقوم على الاتصال اللغوي. فليس كل امرئ قادراً على أن يتصدق بمال، ولكن كل إنسان قادر على أن يقول القول الحسن. فإذا كان الإنسان فظاً في أقواله، رغب الناس عنه وكرهوه، بل إنهم قد يكرهون أفعاله الحسنة ويتناسونها.

والقول الحسن المطلوب هو كل قول نبِّه، سواء أكان ذلك في مبادرة، أم في رد فعل. ويكون القول الحسن أعظم تأثيراً، عندما يكون رداً على كلام غير حسن. ولذلك قال الله عزّ وجل: "ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ۝".

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)

اقترنت الصلاة بالزكاة في شريعة موسى، كما اقترنتا في شريعة محمد عليهما الصلاة والسلام. واقترانهما دليل على أهمية اقترانهما في بناء القيم الروحية والاجتماعية.



(ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون)

التولي هو الإعراض مع نفور، والتراجع مع خوف. ومن هنا سمّي الفرار من ساحة المعركة "التّولّي يوم الزحف" كما جاء في الحديث الشريف. وقد أعرض أكثر بني إسرائيل عما التزموا به، ونقضوا ميثاقهم. واستثناء القلة من الإعراض فيه مدح لهم، وثناء عليهم. وكيف لا يكون استثناؤهم من التولي مدحاً، والتولي مذمة؟ ثم كيف لا يكون استثناؤهم مما فعله الأكثرون مدحة أخرى لهم؟ فالمعروف أن المدح باجتناب المذمة درجة من المدح، وأن المدح بالتفضيل على الأكثرية درجة أخرى.

(وأنتم معرضون)

حتى لا يُفهم من تولّيهم، أنه انصراف بغير إعراض، قالت الآية: وأنتم معرضون. فتكون الجملة حالية، أي توليتم حالة كونكم معرضين.

وليس في ذكر الإعراض إعادة لدلالة التولّي؛ فهما وإن كانتا متصلتين مختلفتان. فالتولي في الأصل انصراف، والإعراض مع هذا التولي، يبين الطريقة التي كان بها التولي والانصراف. وإذا استقرأنا آيات الإعراض في القرآن وجدنا ما يأتي:

أولاً: اقترن التولي بالإعراض في القرآن أربع مرات اثنتان منها عن اليهود، وهما قوله سبحانه: " ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ " (البقرة ٨٣)، وقوله: " ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ " (آل عمران ٢٣).

ثانياً: اقترن التولّي بالإعراض في وصف المنافقين، وذلك في قوله تعالى: "فلما آتاهم من فضله بخلوا به، وتولّوا وهم معرضون" (التوبة ٧٦). وهذا دليل على بعض ما يجمع بين اليهود والمنافقين من صفات.



(وإذْ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم، ولا تخرجون أنفسكم من دياركم، ثم أقررتم وأنتم تشهدون).

يذكّرهم الله سبحانه، بأنه قد أخذ عليهم العهد والميثاق، ألاّ يسفك بعضهم دم بعض. وألا يخرج بعضهم بعضاً من ديارهم. وجعل ما يجري من سفك دماء، في القتال الذي يجري بينهم، وكأن الواحد منهم يسفك دمه. هكذا جعل الميثاقُ الدمَ المسفوحَ على أرض تقاتلهم وتصارعهم. فكأنه قال لهم: إنّ قتل الواحد منكم لإخوانه، كأنه قتل للنفس. فكما أن الإنسان العاقل لا يقتل نفسه، فإنه كذلك لا يقتل أخاه. فكانت حرمة هذه في الميثاق مثل حرمة تلك.

وينبغي أن نتوقف قليلاً، عند الذي ذهب إليه بعض العلماء في تفسير الآية. فقد اكتفى أكثرهم بالإشارة إلى ما يدل عليه التركيب من معنى قريب، وهو أن "لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ" تعني لا يسفك بعضكم دم بعض. ثم أخذوا يبحثون عن مسوغ لمجيء سفك الدم منسوباً إلى المخاطبين، مع كون المقتولين هم الذين تسفك دماؤهم، فوجدوه في قوله تعالى "فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ" مع كون المقصود: "لِيُسلّم بعضكم على بعض". قلت: هذا المعنى واضح، وهو يجري على ألسنة العرب كثيراً. لكنّ هؤلاء العلماء - جزاهم الله خيراً - لم يقفوا على المعنى البعيد، وهو المراد، وهو أن حرمة دماء الآخرين، ينبغي أن تكون مثل حرمة دم النفس. فالنص القرآني يرمي إلى ما هو أبعد من المعنى القريب.

ومثل ذلك يقال عمّا عاهدوا الله عليه، من أن حرمة ديار إخوتهم مثل حرمة ديارهم هم. ولذلك قال "وَلَا تُخۡرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ".

وقد جاء الطلب بالالتزام في الحرمتين: حرمة الدم، وحرمة الديار، بالجملة الإخبارية (لا تسفكون... ولا تخرجون). وقد قلنا من قبل إن الطلب بالجملة الإخبارية، أقرب في الدلالة على أن المطلوب هو من الفطرة التي لا تحتاج إلى أمر مباشر؛ فيكون الالتزام بالمطلوب وصفاً فعلياً.



قرأ الجمهور (تَسْفِكون) بفتح التاء، وسكون السين، وكسر الفاء. وقرأ ابن أبي إسحاق (تُسْفِكون) بضم التاء، وسكون السين، وكسر الفاء، من الثلاثي المزيد (أسفك). وهذه القراءة تشير إلى ما كان اليهود يفعلونه من تمكين أعدائهم بإخوانهم؛ فيجعلون هؤلاء الأعداء يَسْفِكون دماء من تمكنوا منهم. ويكون بذلك اليهود مُسْفكين، لا سافكين.

وتكون قراءة (تَسْفِكون) وهي قراءة الجمهور، دالة على سفك اليهود بأنفسهم لدماء إخوانهم. فهم قاتلون بمقتضى هذه القراءة، وهم يُعينون على قتل أعدائهم لإخوانهم، بمقتضى قراءة ابن أبي اسحاق. ويجتمع المعنيان ليجعلا اليهود غارقين بالقتل من أبوابه، فهم إما قاتلون، وإما مُعينون عليه.

(ثم أقررتم وأنتم تشهدون)

سجّل عليهم القرآن الكريم إقرارهم بالعهد، ليكون ذلك أمعن في إثبات الجرم عليهم، وليكون اعترافاً مسبقاً بنقضهم له. هذا هو مقتضى دلالة (أقررتم). وأما " وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ " أي تشهدون على أنفسكم بما عاهدتم الله عليه. وفي هذا زيادة بالغة في إثبات ما عاهدوا الله عليه؛ ليكون نقضهم له أمعن في الجرم.

(ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم، وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم، تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان).

تبيّن الآية أن اليهود قد نقضوا ما عاهدوا الله عليه، بأن يصون بعضهم دم بعض، فأصبحوا يتسافكون، ويخرج بعضهم البعض الآخر من ديارهم.

تخاطب الآية اليهود الذين كانوا في زمن البعثة، وتذكرهم بما جرى بينهم من حروب، فرضتها عليهم تحالفاتهم مع الأوس والخزرج، قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم. وملخص ذلك في الحرب التي دارت رحاها بين الأوس والخزرج، في يوم بُعاث وكانت الغلبة في أكثر المساجلات والوقائع للخزرج على الأوس. وآثر اليهود اعتزال



الفريقين. وقد رأى الأوس أنهم إذا حالفوا بني قريظة، وبني النضير من اليهود، فقد يقوى جانبهم، وينتصرون على الخزرج. فلما علمت الخزرج بذلك، توعّدوا اليهود بالويل والثبور. غير أن اليهود اخبروهم بأنهم سيظلون محايدين. ولكن الخزرج اشترطوا على اليهود أن يسلموهم أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير، ليكونوا رهائن عند الخزرج، بحيث إذا ثبت لهم أن اليهود وقفوا إلى جانب الأوس قتلوا الرهائن.

وقد حدث بعد ذلك، أن زعيم الخزرج عمرو بن النعمان، أطمع قومه بأرض قريظة والنضير، فأرسل إليهم رسولاً يخيّرهم بين الخروج من ديارهم وإخلائها أو قتل رهائنهم.

رفضت قريظة والنضير ترك ديارهم، فَعَدا عمرو على الرهائن فقتلهم. فاضطروا إلى محالفة الأوس. وما كان من عمرو وقومه من الخزرج، إلا أن حالفوا بني قينقاع من اليهود، فاستعرت الحروب بين قبائل اليهود الثلاث، فسفك بعضهم دم بعضهم الآخر. وكان بينهم ما كان، مما ترويه الكتب عن يوم بُعاث الذي كان قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بخمس سنوات.

ومما كان يجري بينهم، أن الغالبين كانوا يُجلون المغلوبين عن ديارهم، ويأخذون من الأسرى ما يشاؤون. وكان الآسرون يبتزّون ذوي الأسرى، فيطلبون ما يشاؤون فيُعطوْن، مقابل فداء أسراهم. وكان محرماً عليهم أن يأخذ اليهودي مالاً من اليهودي، مقابل فكاك الأسرى بين الطرفين. فقد كان واجباً عليهم أن يطلقوا سراحهم، دون فداء.

(ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم)

بدأ هذا الجزء من الآية بـ (ثم)، وهو حرف عطف للتراخي كما هو معروف. ولكنه هنا، لإنشاء المفارقة. فقد أدى وظيفة دلالية مهمة، وهي أن الأصل - في ما بعدها - ألاّ يترتب على ماقبلها، ولكنه كان. فيكون المعنى على هذا النحو: على الرغم من ذلك، فأنتم تقتلون أنفسكم. وهذا هو معنى قولنا: إن الأصل ألا يترتب ما بعدها -



حين تـدل على المفارقة - على ما قبلها. فقد كان ينبغي ألاّ يترتب قتل الأنفس، على ما أعطيتم من عهد، ولكن ذلك قد كان.

وقد جاء اسم الإشارة (هؤلاء) بعد الضمير (أنتم)؛ للدلالة على أن المخاطبين في هذه الآية، هم الموجودون في زمن النبي عليه الصلاة والسلام. ذلك أنه في الآيات السابقة، كان يخاطب بني إسرائيل بعموم انتمائهم؛ لأن نقض العهود السابقة من شأنهم جميعاً. وأما في هذه الآية، فإن نقض مضمون الميثاق، كان صادراً عن هؤلاء الذين كانوا في زمن البعثة.

وقتلهم لأنفسهم كان بسبب تحالفاتهم مع الأوس والخزرج، أي أن اقتتالهم لم يكن لمصلحتهم، بل لمصلحة غيرهم في الدرجة الأولى. وهذا يجعل الغبن أكبر، وجرم صاحبه أعظم.

(وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم، تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان)

ذكرنا أنه كان من شأن بني إسرائيل إذا اقتتلوا، أخرج المنتصر منهم المغلوبين من ديارهم. فالأقوى منهم يحتل ديار الأضعف. وقد كانوا يفعلون أكثر من ذلك؛ فقد كانوا يظاهرون الأعداء، فَيُعْلون شأنهم ويتحالفون معهم، ضد إخوانهم. فكانت مظاهرتهم للأعداء إثماً، وعدواناً على بني جلدتهم.

القـراءات

١. قرأ الجمهور (تَقْتُلون) من الفعل (قَتَل) مخففاً.
وقرأ الحسن والزهري (تُقَتّلون) من (قتّل) مشدداً.
والقراءتان على معنيين مختلفين، فالأولى تدل على القتل بعمومه. والثانية تدل على التنكيل في القتل. وإذن يجتمع في قتلهم أنه قتل وأنه تنكيل.

٢. وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف، والأعمش (تظاهرون) بتخفيف الظاء. وأصله (تتظاهرون)، فحذفت إحدى التاءين. وقرأ ابن كثير، ونافع، وأبو



عمرو، وابن عامر، وأبو جعفر، ويعقوب (تظّاهرون) بتشديد الظاء؛ وذلك بإدغام التاء الثانية في الظاء؛ لتقارب المخرجين.

وقرأ بعض البصريين (يُظاهرون)، بياء مضمومة في أول الفعل. وقرأ بعض البصريين كذلك (تتظاهرون) بتاءين على الأصل. وقرأ مجاهد، وقتادة، وأبو جعفر (يَظّهّرون) بياء مفتوحة، وظاء وهاء مشددتين.

ولكل واحدة من هذه القراءات وجه صوتي وآخر صرفي، يدلان على مطواعية التنوع الصوتي والصرفي، للكلمة القرآنية.

(وإن يأتوكم أسارى تفادوهم)

خاضت التفاسير في معنى هذا الجزء من الآية؛ وكأنّ الآية تشنّع على اليهود فداءهم لأسراهم. ولا بد أن يتساءل المرء: كيف يكون فداء الأسرى محلاً للتشنيع؟ وكيف يكون فداء الأسرى محرماً؟ وقد جاء في التفاسير آراء كثيرة حول هذا الموضوع، جزى الله المفسّرين خيراً على ما قالوه، وما رأوه في هذا الأمر.

قلت: التشنيع هنا على الفداء، لا على فكاك الأسرى. فهما إذن موضوعان مختلفان. أما الفداء فإنه يكون بمقابل مادي. وهذا كان محرماً على اليهود أن يأخذوه. إذ كان عليهم أن يطلقوا سراح إخوانهم لا أن يفادوهم بمال. وإطلاق سراح الأسرى دون مقابل مادي، يُسَمّى مَنًّا، ولا يسمى فداء. والدليل على ذلك قوله تعالى (فإمّا مّنًّا - بعدُ - وإما فداءً). وهذا المنّ لم يكن اليهود يفعلونه مع أنه هو المطلوب.

وأما قوله تعالى " وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ " فأكثر ما قيل فيه، إن لم يكن كله، لا يصلح أن يفسر به كلام الله. فقد تصوروا جميعاً أن إخراج الأسرى محرم في شريعة موسى، وهو خطأ ظاهر في الفهم. وعليه، فإن التأويل الصحيح لهذا الجزء من الآية، لا يخرج عن أحد التأويلين الآتيين:



الأول: أن تكـون جملـة "وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ" معترضـة، ويكـون التقدير هكذا: وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم، تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم) وهو محرم عليكم إخراجهم. وبذلك يظهر اتصال الكلام بعضه ببعض. ويكون الإخراج المحرم هو الإخراج من الديار، ولا علاقة له بالإخراج من الأسر.

الثاني: أن يكون في الآية تقديم وتأخير، فيكون التقدير على هذا النحو: وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم، وهو محرم عليكم إخراجهم، تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان، وإن يأتوكم أسارى تفادوهم. وليس القول بالتقديم والتأخير كافياً؛ إذْ لا بد من معرفة المسوّغ، فما مسوّغ التقديم والتأخير؟ قلت: إذا نظرنا في الآية بعد التقديم والتأخير، وجدنا ترتيب الحديث عن: (القتل، ثم الإخراج من الديار، ثم إخراج الأسرى بفداء مالي، ثم حكم الإخراج)؛ أي أن أول ثلاثة موضوعات جرائم، والموضوع الرابع حكم. ولو بقي هذا الحكم محله دون أي تأخير أو تقديم، لتداخل الحديث عن الجرائم، يتخللها حكم الإخراج مغيراً نسقها.

قرأ نافع، وعاصم، والكسائي، ويعقوب، وأبو جعفر: (أُسارى) بوِزان (فُعالى). وقرأ حمزة (أسرِى) بالإمالة، وقرأ أبو عمرو، والكسائي، وابن ذكوان، وخلف (أُسارِى) بإمالة الألف الأخيرة.

(أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض).

تشنّع عليهم الآية إيمانهم ببعض الكتاب، وكفرهم ببعضه الآخر. فما الذي آمنوا به؟ وما الذي كفروا به؟ من استقراء السياق يظهر أنهم آمنوا بأن الله أخذ عليهم العهد والميثاق، بألا يقتل بعضهم بعضاً، وألاّ يظاهروا الكفار على إخوانهم. فإذن هم يؤمنون بأن الله قد أخذ عهداً بذلك. ولكنهم عند التطبيق، يقتل بعضهم بعضاً، ويأسرون إخوانهم، ويأخذون فدية من إخوانهم اليهود، مع أن ذلك سحت محرم عليهم. فكأنهم يكفرون بذلك. قد يقال: إن القوم يعترفون بأن ذلك خطأ، فكيف يكونون كافرين به؟



قلت: إن التطبيق يكذّب الاعتراف، فكأنهم بمخالفتهم لشرعهم قد كفروا به، فالاعتراف حجة عليهم لا لهم.

الاستفهام في هذا الجزء من الآية إنكاري. والعهد بالاستفهام الإنكاري، أن فيه تأنيباً على الموضوع المستفهم عنه. فكيف يكون ذلك في هذه الآية، مع أن المستفهم عنه هو: تؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟ قالوا في الجواب عن ذلك: "وإنما وقع (تؤمنون) في حيّز الإنكار، تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب" (التحرير والتنوير ١/ ٥٩١).

(فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خِزْيٌ في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يُرَدُّون إلى أشدّ العذاب).

الجزاء هو العِوَض الذي يكون عن عملٍ ما، سواء أكان هذا العمل خيراً، فيسمى الجزاء ثواباً. أم شراً فيسمى جزاؤه عقاباً. وقد جاء الفعل (جزى) ومشتقاته بمعنى الثواب في قوله سبحانه: "وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓاْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝" (النحل ٩٦). وفي قوله: "وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ۝" (آل عمران ١٤٤). وفي قوله: "لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ"(يونس٤)، فالجزاء في هذه الآيات دال على الثواب فقط.

وجاء الفعل نفسه ومشتقاته دالاً على العقاب في قوله سبحانه: "وكذلك نجزي المجرمين" (الأعراف ٤٠)، وفي قوله: "وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ۝" (الأعراف ١٥٢)، وفي قوله: "كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ۝" (فاطر ٣٦). وقوله: "۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ" (الأنبياء ٢٩). وقوله: "لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ" (النجم ٣١). وقوله: "ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ" (الأنعام ٩٣). فالجزاء في هذه الآيات دال على العقاب فقط.



ولما كان الفعل (جزى) ومشتقاته دالاً على الثواب فقط، أو على العقاب فقط، كان من المسلّم أن يأتي دالاً عليهما معاً، بشرط أن يكون عمل المجازى غير محدّد خيراً أم شراً. ومثل ذلك ما جاء في قوله تعالى: " إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ۝ " (طه ١٥). وقوله: " ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ " (غافر ١٧). وقوله: "كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝" (الجاثية ٢٨). فالجزاء في هذه الآية يشمل الثواب والعقاب معاً.

والخزي هو الذل المجلّل بالعار، والصغار المشحون بالندم. وهو من عقاب الله في الدنيا والآخرة. وهو في هذه الآية دال على خزي الدنيا، فقد صرّحت الآية بذلك: " فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ". وكذلك هو في الآية الكريمة: " كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ۝ " (يونس ٩٨). وقد ورد الخزي عذاباً في الآخرة فقط، في قوله تعالى: " فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدًا فِيهَا ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ ۝ " (التوبة ٦٣)، وفي قوله: " ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُخْزِيهِمْ " (النحل ٢٧).

ولما كانت مشتقات الخزي، دالة على عذاب الدنيا أو بعضه فقط، أو كانت دالة على عذاب الآخرة فقط، كان من المسلّم أن يقترنا في سياق واحد، وذلك كما هو في قوله سبحانه: " لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَلَعَذَابُ ٱلْءَاخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ۝ " (فصلت ١٦).

(ويوم القيامة يردّون إلى أشدّ العذاب)

من شأن اسم التفضيل أنه ينشئ مقارنة بين طرفين أو أكثر، فنقول: هذا أشد قوة من ذاك. وتكون المقارنة في هذه الحال محصورة في مسألة واحدة، أو صفة واحدة يشترك فيها الطرفان، وإن كان أدناهما يملك قدراً شديداً من هذه الصفة أيضاً. فعندما تقول: أنا أشد منك قوة، فأنت ومن تخاطبه تشتركان في هذه الصفة، وهي شدة القوة، وإن كنت أشد منه في ذلك. أما عندما يكون اسم التفضيل مضافاً إلى اسم معرفة كما في



قوله : " يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ " ، فمعنى ذلك أنك جعلت كل درجات العذاب الشديدة ، أقل من درجة هؤلاء القوم في النار. وما كان هذا المعنى ليتأتّى ، لو لم يكن اسم التفضيل أضيف إلى معرفة.

(وما الله بغافل عما تعملون)

نفي الغفلة عن الله ، لا يراد منه الإخبار ، وإنما ينصرف الخبر هنا إلى التهديد والوعيد ، بقصد ردع بني إسرائيل عن كفرهم ، وبقصد تيئيسهم من أن يعتقدوا أن أعمالهم تمرّ من غير عقاب.

وفيه أيضاً تثبيط لدافع التآمر على المسلمين ، فإنهم إذا كانوا يظنون أن المسلمين في غفلة عن تآمرهم عليهم ، فإن الله يسجّل كل ذلك ؛ ليحاسبهم عليه يوم الحساب ، وقد أراهم إياه كما فعلوه في الدنيا.

(أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة ، فلا يُخفَّف عنهم العذاب ، وهم لا يُنصرون).

تنشئ هذه الآية مفارقة ، بالقدر الذي تنشئ فيه إخباراً. والمفارقة هي أن يكون الأعلى والأبقى ثمناً للأدنى الزائل. ولما كان الأمر كذلك ، كان من الواضح أن تتضمن الآية إشارة إلى الخسارة. فهي إذن تجارة خاسرة ، وشراء خاسر. وأما أن العذاب لا يخفّف عنهم ، ففيه استدراك على ما قد يفهم ، من أن الخسارة يمّحي أثرها ، وأن العذاب قد يخفّف عنهم. ووجوه عدم تخفيفه كثيرة منها أنهم يعيشون فيها ؛ دون أن يقدروا على إلفها ، ويحيون فيها حياة شقاء مستمر غير منقطع.

التوجيه النفسي والتربوي

تعظيم حرمات الله هو أحد الأسس التي يقوم عليها المنهج التربوي في الإسلام. ومن شأن هذا التعظيم ، أنه يجعل الإنسان قادراً على أن يضبط أمور حياته كلها ، فيحفظ



العهود والمواثيق، مع الله والناس. ويحافظ على العبادات والطاعات، ويحفظ دماء الناس وأموالهم وأعراضهم.

وتعظيم حرمات الله يجعل المسلم مؤمناً بكل ما أنزل الله، فلا يؤمن ببعض الكتاب، ليستثني من هذا الإيمان بعضه الآخر.

وتعظيم حرمات الله يعلّم المسلم كيف يتجنب التآمر مع أعدائه ضد إخوانه المسلمين، ويكون حذراً من التحالف معهم ضد أي مسلم، مهما كانت الظروف.

وأصل تعظيم حرمات الله في النفس، قائم على إحلالها المحلّ اللائق بها في النفس، من غير أن يجترئ عليها بالشكوك والظنون. فيكون مسلّماً بكل ما أراد الله التسليم به. فإذا لم تُنزّل حرمات الله، المنزلة اللائقة في النفس، كان الاجتراء عليها سهلاً، وكانت مخالفة أوامر الله في الأقوال والأفعال أمراً قريب التناول عند هؤلاء.

وتعظيم حرمات الله في النفس، يتنافى مع التسليم ببعضها، والتطاول على بعضها الآخر. وأصل هذا السلوك الانتقائي قائم على مبدأ المخالفة. فأنت إذا خالفت في معاملتك، بين فريقين ممن تتعامل معهم، وممن ينبغي ألا تفرق بينهم، كان من السهل عليك أن تجعل فريقاً يحظى بقبولك، والآخر لا يحظى به. وهذا هو الذي يحدث عند الذين لا يعظمون حرمات الله، فيجعلون بعضها محل قبول، والآخر محل رفض واطّراح وترك.

والمنهج الإسلامي يرفض الانتقائية المزاجية، في تربية النفس الإنسانية. فما أجدر علماء النفس أن ينظروا في هذا المنهج الرباني في تربية النفس.

إرســال الرســل

" وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَـٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ "

تعرض هذه الآية بعض ما أكرم الله به بني إسرائيل، من هداية السماء. ثم ما كانوا يقابلون به هذا الإكرام من جحود ونكران. ذكرت الآية التوراة التي أنزلها الله على



موسى عليه السلام. وَثنّت بذكر الرسل الذين بعثهم الله على شريعته، وقد حملوا رسالة موسى وساروا على منهجه، مجددين شريعته بإحيائها، وإحياء العمل بها، حتى جاء عيسى عليه السلام، مجدداً شريعة موسى، بنسخ بعض أحكامها، وسنّ أحكام جديدة. وقد خصّ عيسى بتأييد روح القدس له، وهو جبريل عليه السلام وإن كان الأنبياء كلهم مؤيدين به؛ لأن نسخ بعض الأحكام، وسنّ أحكام جديدة، تتطلب تأييداً خاصاً. فقد أوتي عيسى هذا التأييد الخاص، ليتمكن من التغيير، وإرجاع بني إسرائيل إلى دين الله.

والآية لا تتحدث عن الأنبياء والمرسلين الذين كان الله يبعثهم في الأمم الأخرى، والدليل على ذلك أن الآية الثانية، تقرّع بني إسرائيل بكفرهم بالرسل، وتنكّبهم عن سبيلهم. ولا يمكن أن يكون هذا التقريع إلا بسبب كفرهم بالمرسلين الذين أرسلوا إليهم، دون الرسل الذين أرسلوا إلى الأمم الأخرى، فلم يعرفهم بنو إسرائيل، ولو عرفوهم لكفروا بهم.

وقد عبّرت الآية عن تواتر إرسال المرسلين إلى بني إسرائيل، بالفعل (قفّيْنا)، والمقصود بذلك مجيء بعضهم إثر بعض، دون انقطاع، وهذا هو التواتر. وإن تتابع إرسال المرسلين في أمة واحدة، يعني أنه يفترض أن تبقى على دينها، كلما تولت عنه، أعادهم المرسلون إليه، وعملوا على تقويم منا اعوجّ من الأمة. ولكن عكس ذلك هو الذي كان يحدث مع اليهود.

أما البينات التي آتاها الله لعيسى فهي المعجزات الباهرة، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، إلى آخر ذلك مما جاء ذكره في القرآن العظيم. وما جاء ذكر عيسى في هذا المقام إلا لأنه آخر نبيّ من بني إسرائيل، ولأنه كان في شريعته نسخ لبعض أحكام شريعة موسى. وفيه إيحاء بأنهم سيظلون على تكذيبهم، للنبي محمد صلى الله عليه وسلم. وإنما جاء هذا الفهم من السياق الذي يوضح أنهم استمروا على تكذيب الأنبياء والمرسلين. فهذا جزء من بنائهم النفسي المريض. وما دام الأمر كذلك، فليس من المتوقع أن يخرجوا من هذه البنية، ليؤمنوا به صلوات الله وسلامه عليه.



ثم تؤنّبهم الآية بأنهم كلما جاءهم رسول، بما لا تهوى أنفسهم من الأوامر والنواهي، والانصياع لأمر الله، استكبروا، فكانوا يكذبون فريقاً من الرسل، كما فعلوا مع عيسى، وكانوا يقتلون فريقاً آخر، كما فعلوا مع يحيى، عليهم السلام جميعاً.

وفي الآية تعريض بهوى بني إسرائيل ومزاجيتهم المستكبرة في التعامل مع المرسلين. وتعريض بالاستكبار الذي هو استعلاء بغير حق. ومن شأن الاستكبار أنه ينزع الحرمة من نفوس المستكبرين، لكل شيء له حرمة. فإذا حدث ذلك هانت حرمة النبوة، فأصبحت محلاً لتكذيب هؤلاء. وإذا حدث ذلك أيضاً، هانت حرمة دم النبي في نظرهم، فتجرؤوا عليه فقتلوه.

التوجيه النفسي والتربوي

النفس الإنسانية تستهويها النزعات والأهواء. فإذا انصاع الإنسان لها، أصبح سلوكه ترجمة عملية لها. فإذا حدث ذلك، ولا بد أنه حادث، أصبح مستكبراً، متطاولاً على الخلق، متطاولاً على رسالة السماء. فإذا حدث ذلك أيضاً، ولا بد أنه سيحدث، هان عليه أن يكذّب الرسل، وأن يقتلهم.

والنفس الإنسانية قابلة - مع ذلك - للهداية. ومن أجل هذا أرسل الله الرسل، وجعل في نفوس الناس قابلية الاستقامة. وللرسل قدرة خاصة على تربية النفس، كما أن لهم وظائف عباديَّة، واجتماعية وقيادية. فالإيمان بالمرسلين واتّباع خطاهم، والاهتداء بهديهم، يجعل الناس يشعرون أنهم قريبون من الله تعالى. ومثل هذا الشعور يجعل النفس الإنسانية توّاقة إلى لقاء الله، حذرة من الوقوع في المعاصي، حريصة على أن تجدّد علاقتها بخالقها سبحانه وتعالى.

والتربية الإسلامية قائمة على تجديد العلاقة بالله تعالى. وهو سبحانه يريد منّا أن نُجدّد هذه العلاقة، كما كان يجدّدها سبحانه بإرسال الأنبياء والمرسلين، بعضهم إثر بعض، فهذه العلاقة تتجدد كلما أحسّ الإنسان أنه بحاجة إلى الله. ومن الضروري أن يحسّ بمثل هذه الحاجة؛ لأن هذا الإحساس عند المرء هو الذي يدفعه إلى تجديد العلاقة بربّه.



وكما كان الأنبياء مؤيّدين بالوحي، فإن الإنسان المسلم مؤيّد بعناية الله، وتظهر هذه العناية في كون السلوك منبثقاً من تعاليم رسالة السماء.

كفر بني إسرائيل

" وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾ بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٩٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ".

تستعرض هذه الآيات أنماطاً من كفر بني إسرائيل وطغيانهم. فمن كفرهم أنهم قالوا إن قلوبهم غُلْف مغلقة لا يدخلها إيمان. ومن كفرهم أنهم كانوا يبشرون بمجيء رسول في آخر الزمان، يتوعدون به كفار العرب، فلما جاءهم كفروا به، وكانوا أحرى الناس إيماناً به؛ لأنهم عرفوه من كتبهم. ثم تُنزل الآيات بهم من التقريع، ما يبين أنهم أشد الخلق بؤساً وتعاسة؛ فقد باعوا أنفسهم للباطل، لأنهم كفروا برسالة محمد الذي اختاره الله بفضله، فكان فعلهم هذا بغياً وعدواناً، وكان غضب الله عليهم، كما غضب عليهم من قبل. ثم تبين الآيات طرفاً من تناقضهم؛ ذلك أنهم إذا دعوا إلى الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، ادّعوا أنهم يؤمنون بما أنزل الله عليهم، مع أن التوراة هي التي تدعوهم إلى اتّباع هذا النبي العظيم، وترد عليهم الآيات بأنهم إذا كانوا يؤمنون بالتوراة حقاً، فكيف كانوا يقتلون أنبياءهم؟ ثم تستعرض الآيات ألواناً أخرى من كفرهم، مثل اتخاذهم العجل، وكفرهم بعد أن رفع الله الطور فوق رؤوسهم، وقولهم: سمعنا وعصينا.

أول ما ينبغي أن نقف عنده، لِفَهْم هذه الآيات فهماً تستحقه، هو استقراء العَوْد على مذكور سابق. والعَوْد على مذكورٍ مظنة التكرار، عند بعض من لا يتذوقون الأساليب الرفيعة في اللغة.

فالاستفتاح على الذين كفروا مذكور هنا، وله ذكر في الآية (٧٦): "وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ". فذكر الاستفتاح في هذه الآية جاء في معرض بيانهم لكتمانه فيما بينهم. وهو في الآية التي نحن في رياضها: "وكانوا يستفتحون على الذين كفروا...." لبيان تناقضهم، فالعود على مذكور ليس له علاقة بمفهوم التكرار.

وذكر قتل الأنبياء في الآية (٨٧): "ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون" لبيان سيرتهم من النبوة والرسالة، والأنبياء والمرسلين. ولبيان من هم المرسلون في نظرهم، وأنه لا حرمة لهم عندهم. وذكر قتلهم لهم في الآية: " قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝ " لتذكيب ادعائهم بأنهم مؤمنون، ولكشف تناقضاتهم.

وذكر اتخاذهم العجل في الآية (٥١): " ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ۝ " جاء في معرض الحديث عن كفرهم للنّعم التي أنعم الله بها عليهم. وهو هنا لبيان أنواع كفرهم، وشتان بين هذا وذاك. وعلى ذلك، فليس في هذه الآيات شيء من التكرار، فالقضية الواحدة التي يَرِد ذكرها في سياقات مختلفة، لبيان أهداف مختلفة، لا يكون في العود إلى ذكرها شيء من التكرار.

(وقالوا قبولنا غُلْفٌ بل لعنهم الله بكفرهم، فقليلاً ما يؤمنون).

الواو لاستئناف الحديث عن موصول بما سبق. فالآية الكريمة التي قبل هذه الآية مباشرة، تقول: " أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ۝ ". فمن كان من شأنه أن يجعل هواه حكماً على رسل الله، كان قلبه أغلف،



محكم الإغلاف، مقفلاً عن سماع الحق. فما في هذه الآية يفسّره ما بعده " وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُۢ " فهي محكمة الإغلاق لا يصل إليها واصل من حق.

قد يقال - ومن الحق أن يقال - إن العبارة "قلوبنا غُلْف" ليست من وصف الله لهم، وإنما هي من وصف أنفسهم لأنفسهم، يسوّغون بذلك كفرهم، فكيف نقول بعد ذلك: إن هذا الوصف متصل بما قبله؟ قلت: هو من وصف أنفسهم لأنفسهم، وهو وصف صحيح. والآية عندما أضربت عن هذا القول باستعمال (بل)، فقالت: " بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ " لم تقصد تكذيب وصفهم لانفسهم؛ فقلوبهم مغلقة لا شك في ذلك. فحرف العطف (بل) الذي يستعمل للإضراب، يقصد منه في هذا السياق تكثير ما بعده، تقول: "جاءني ألف كتاب بل أكثر"، فإن ما قبل (بل) ليس في حكم المضرب عنه لإلغائه، وإنما هو مضرب عنه لزيادة شأنه أو درجته. ومثل ذلك في مثل قولك: "هذا مجتهد بل عبقري" فإن إضرابك عن الوصف (مجتهد)، ليس إضراب إلغاء بل هو إضراب زيادة. فكأنك تقول: هذا مجتهد وأكثر من مجتهد؛ إنه عبقري. وهو معنى يُمليه السياق، ولم يكن علماء العربية يقفون عنده، أو ينتبهون إليه.

لا شك أن القوم كانوا يقولون: "قلوبنا غلف" لسدّ باب الحديث عن دعوة المسلمين لهم. وإن فيه من السخرية بمقدار ما فيه الحقيقة؛ إذْ إنهم يسخرون من المسلمين، ولكن قلوبهم في الحقيقة مغلفة عن سماع الحق. فهم والله صادقون، وبئس الصدق صدقهم.

إن لعنة الله لهم هي السبب والنتيجة؛ هي السبب في كون قلوبهم غُلفاً، كما كان سبب العبقرية هو الاجتهاد في قولك: "زيد مجتهد بل عبقري". وهي نتيجة كفرهم، ولذلك قالت الآية: "بل لعنهم الله بكفرهم"؛ أي بسبب كفرهم.



(فقليلاً ما يؤمنون)

لّما كان كفرهم هو سبب لعنة الله لهم، فهو يدور معه حيث دار. إذْ كلما كفروا لُعِنوا. ولما كان أكثر المتوقع منهم أن يكفروا، كان أقل المتوقع منم أن يؤمنوا. ولذلك قالت الآية: " فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ". وهو أسلوب قرآني عظيم، في تقليب القضية على صورها المتعددة.

(ولما جاءهم كتاب من عند الله مُصدِّق لما معهم، وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا، فلمَّا جاءهم ما عرفوا كفروا به).

تذكر هذه الآية ما يُدينهم ويقيم الحجة عليهم؛ لأنهم كفروا برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وقد كانت الدعوة إلى الإيمان قائمة بكل البراهين. وكان الإيمان مما ينبغي أن يقع ضربة لازب؛ لأن الكتاب الذي جاءهم، هو القرآن الكريم هو من عند الله، فما ينبغي أن يكفروا به. هذه واحدة. ثم إن القرآن جاءهم مصدّقاً للتوراة، من حيث إنهما اتفقا على التصديق بأن التوراة كلام الله، وأن القرآن صدّق ما جاء في التوراة من أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو رسول الله، هذه ثانية.

ثم إن كلمة مصدّق تحمل معنيين اثنين، وهما مقصودان في الوقت نفسه، دون احتمال أن يكون أحدهما فقط هو المراد. فالقرآن مصدق للتوراة، بمعنى أنه يصدّق نسبتها إلى الله، دون ما حُرّف منها طبعاً. والقرأن مصدق للتوراة، بمعنى أنه مثبت ومحقق لما جاء فيها من أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو رسول الله حقاً. والتصديق بهذا المعنى وارد في قوله سبحانه: يا إبراهيم " قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ " أي حقّقتَها، هذه ثالثة. ثم إن القوم كانوا يتهددون العرب بأنهم سيتبعون نبي آخر الزمان، وكانوا يستفتحون بمجيئه على العرب، فتنكشف غمَّتُهم، حين يفتح الله عليهم بمجيئه صلى الله عليه وسلم، هذه رابعة.

ثم إن القوم قد كفروا بالحق الذي جاءتهم به التوراة، وأخبرتهم ببعثة محمد، وطلبت منهم الإيمان به واتّباعه. ولو أن القوم لم يكونوا يعرفون ذلك لكان كفرهم قبيحاً، فكيف وقد عرفوا ذلك كله، هذه خامسة.



(لما جاءهم)

(لمّا) تدل على أمر يقع بعدها، في زمان يقتضيه ذكرها، بما لا يطول توقعه. نقول: "لما اكتمل النصاب، بدأ الاجتماع"، فليس بين اكتمال النصاب وبدء الاجتماع، ما يسمح لنا بتصور وقت طويل، في حدوث الثاني بعد حدوث الأول. وهذا هو الذي تريد الآية أن تدلنا عليه؛ فما جاءتهم الدعوة إلى الله، ردّوا عليها بالكفر، وذلك لبيان أن استجابتهم التلقائية لرسالة السماء، هي الكفر.

إن مجيء عبارة (لما جاءهم) مرتين، تستدعي الوقوف مرتين، أولاهما: أن (لما جاءهم) الأولى تدل على وصول الرسالة. هذا هو الحدث الواقع بعد (لما)، وأما جوابه فمتأخر؛ لأنه سيكون جواباً للثانية أيضًا. وجوابه طبعاً هو أنهم كفروا.

ثانيتهما: أن عبارة (لما جاءهم) الثانية تدل على أمر آخر غير وصول الرسالة. إنه معرفتهم بصحة الرسالة وصدقها وليس مجرد وصولها. فهما أمران مختلفان.

(فلعنة الله على الكافرين).

اللعنة هي الطرد من رحمة الله. والجملة هذه اسمية دعائية. إذا كانت اللعنة على الكافرين، بعموم اللفظ، دالة على خصوص المعنى، بأن يكون اليهود هم المقصودين، فإن في هذا إيحاء عظيماً، يزداد به تقبيح اليهود. فكأن ذكر كفار اليهود، يغني عن ذكر سائر الكفار. فأيّ تقبيح أعظم من هذا؟ وإذا كانت اللعنة بعموم اللفظ، دالة على عموم المعنى، بأن يكون الكفار جميعاً هم المقصودين، ففي ذلك تقبيح آخر، وهو أنه حسبهم أن يكونوا في زمرة الكافرين؛ يشير بذلك إلى قبح صنفهم إذا صُنّفوا. وأغلب الظن - والله أعلم - أن المعنيين مقصودان، وأن أحدهما لا يغني عن الآخر.

وقد ورد لعن اليهود في القرآن كثيراً، من ذلك مثلاً قوله سبحانه: " أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ " (النساء ٤٧) وقوله: " فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ " (المائدة ١٣)



وقوله: "مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ" (المائدة ٦٠). وقوله: "لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ" (المائدة ٧٨). وإذا أحصيت ألفاظ اللغنة، في كتاب الله عزّ وجلّ - لم تجد أمة من الكافرين لعنت بهذا القدر.

(بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزّل الله من فضله على من يشاء من عباده).

الاشتراء هو الابتياع. ومجيء اللفظ في هذا السياق عجيب. فهل اشترى القوم أنفسهم حقاً؟ يقول ابن عاشور رحمه الله عن الاشتراء المذكور في هذه الآية، وفي آية (١٦) من سورة البقرة: "مجاز أطلق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء المرغوب فيه، تشبيهاً لاستبقائه بابتياع شيء مرغوب فيه، فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا، فأبقوا عليها، بأن كفروا بالقرآن حسداً" (التحرير والتنوير ١/ ٦٠٤).

قلت: الاشتراء المقصود هنا هو الاشتراء الخاسر الذي يدفع فيه المرء الكفر، مقابل ما تمليه عليه نفسه، من كِبْرٍ ولذاتٍ ومنافع واستكبار ومعاداة لأهل الإيمان. فهو يكتسب هذا كله أو بعضه، فكأنه اشتراه. وذكر النفس هنا؛ بسبب أن هذا كله مستقر في النفس. فهذا شراء خاسر، والعياذ بالله تعالى.

والآية تندد بهذا الشراء، بالفعل الجامد غير المتصرف (بئس)، وفاعله (ما). وبذلك يكون المعنى هكذا: "بئس الثمن الذي اشتروا به أنفسهم، أي أن يكفروا بالقرآن بغياً؛ ذلك أن الله ينزل بفضله من فضله على من يشاء عباده".

وذكر الفضل - في هذا السياق - يعني عدة أمور منها: أن الله عزّ وجلّ خصّ محمداً صلى الله عليه وسلم بهذا الفضل، وهو به أولى منكم. ومنها: أنه قد نزّل التوراة بفضله، فما كنتم أهلاً لها. فاشتريتم الكفر سابقاً ولاحقاً.



(فباؤوا بغضب على غضب، وللكافرين عذاب مهين).

ليس المقصود هنا أنهم قد وقعوا في غضبين، وإنما المقصود أن عاقبتهم كانت أن يتحصلوا على غضب إثر غضب، دون ما يفيد التوقف. فهو إذن غضب مستمر كلما وقع عليهم واحد أتبعه الله بآخر، إلى ما لا نهاية.

أما العذاب المهين فهو في الدنيا وفي الآخرة. وفي هذا تهديد لهم بأن العذاب الذي يُهينهم ويذلهم هو عاقبتهم ومآلهم. ولقد نال اليهود من العذاب المهين، بعد رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، ما نالهم. فما كانت محاكم التفتيش في أوروبا إلاَّ لهم. وقد سنت معظم الدول الأوروبية في قرون خَلَتْ، قوانين تمنع إقامة اليهود فيها. وستكون نهايتهم بإذن الله عذاباً أكثر إهانة لهم.

(وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله، قالوا نؤمن بما أنزل علينا، ويكفرون بما وراءه، وهو الحق مصدقاً لما معهم).

ذكرت الآيتان السابقتان عدم إيمانهم برسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلّم. ثم ذكرت هذه الآية سبب عدم إيمانهم، وقد فنّدت الآية هذا السبب. فلقد كان يقال لهم آمنوا بالقرآن، وكانوا يقولون: نؤمن بما أنزل علينا، يقصدون التوراة، مع أن القرآن جاء مصدقاً للتوراة، بمعنى أنه أخبر أنها من عند الله، وجاء مصدقاً أي محققاً لما جاء في التوراة، من وعد بمجيء النبي محمد نبياً ورسولاً.

وقد ذهب المفسرون كل مذهب في تفسير (بما وراءه). وهم يتفقون جميعاً على أن المقصود به القرآن. لكن السؤال الذي لا بد من إجابته هو: كيف كان القرآن وراء التوراة، وهو بعدها لا قبلها. قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله: "جعل الوراء مجازًا أو كناية عن الغائب لأنه لا يبصره الشخص" (التحرير والتنوير ١/ ٦٠٧). قلت: وفي هذا نظر؛ إذ ما وراء التوراة، وهو القرآن، ليس غائباً بالنسبة لليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، بل هو محل المعاينة والنظر. فما المقصود بكون القرآن وراء التوراة؟



قلت: الأمر واضح جداً، ولا يحتاج إلى شيء من التأويل. وبيان ذلك أن القرآن نزل بعد التوراة، فهو وراءها إذن.

وقد جاء الالتباس، من عدم التفريق بين (وراء) من حيث هو ظرف مكان، ومن حيث هو ظرف زمان. أما من حيث هو ظرف زمان، فالذي يحضر بعدك يكون وراءك في زمن الحضور. وأما من حيث هو ظرف مكان فهو يدل على الجهة فقط، ولا يدل على القبلية ولا البعدية. وما ذهب إليه النحاة من أن (وراء) ظرف مكان دائماً أولى أن يعاد فيه النظر.

(وهو الحق مصدقاً لما معهم).

عرفنا معنى كون القرآن مصدقاً لما معهم. فإذا كان شأنه كذلك، وإنه لكذلك، فكيف تأتي كلمة (مصدقاً) حالاً، والعهد بالحال أنه صفة غير مستقرة في صاحبها؟ تقول: دخل زيد مسروراً. وما كان السرور صفة مستقرة في زيد ولا غيره. قلت: الحال لا يكون صفة غير مستقرة فقط. ولكنه يكون كذلك صفة متغيرة، باعتبار تغير النظرة إلى صاحب الحال، لا باعتبار تغير الحال نفسه. تقول: زيد متعلماً خير منه معلماً، وهو متكلماً خير منه مستمعاً، فالأحوال (متعلماً، ومعلماً، ومتكلماً، ومستمعاً) أحوال باعتبار تغير النظرة إلى صاحب الحال. وهو في هذه الآية من هذا القبيل. فقوله "وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا"، أي باعتبار التصديق. ولذلك يمكن أن تقول: القرآن مصدقاً لما معهم حجة عليهم، وهو مؤيداً للمؤمنين حافظٌ لهم. أي أنه باعتبار التصديق فهو حجة على بني إسرائيل، وباعتبار التأييد للمؤمنين حافظ لهم. فهذه أحوال متغيرة باعتبار تغير النظرة إلى صاحب الحال.

(قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين)؟.

هذا ردّ عليهم فيه تكذيب لمقولتهم: نؤمن بما أنزل علينا، فكأنه يقول لهم: وهل من مقتضيات إيمانكم أن تقتلوا أنبياء الله؟ هذا السؤال لا بد له من جواب. وهم لا



يستطيعون أن يجيبوه إلا أن يقولوا مقولتهم الكاذبة : قتلناهم بحق. غير أن سؤالاً ينشأ من كون التركيب جامعاً بين الحاضر (تقتلون)، والزمن الماضي (من قبل) في وقت واحد ؛ فكيف كان ذلك؟ ذهب أهل التفسير إلى أن جريمة أجدادهم من قبل، لا تبرّئهم في الحاضر ؛ فكأنهم مشتركون فيها. قلت وهذا ليس بمقنع. والصواب هو أن من خصائص المضارع في العربية، أنه إذا لم يكن في الجملة، ما يجعله دالاً على **الحاضر**، أصبح وصفاً فعلياً، كالوصف الفعلي الذي في قوله تعالى : " وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ ". وبذلك فإنه يتجاوز الزمن **الحاضر**، ليدل على كل زمن. ومن أجل إيصال هذا المعنى، لم يكن الفعل مسبوقاً بـ (كنتم) ؛ أي أنه لم يقل كنتم تقتلون الأنبياء ؛ لأنه لو حدث لكان ذلك دالاً على أنه كان من وصفهم في الزمن الماضي. أما القيد الذي ورد بعد ذلك وهو (من قبل) فليس المقصود منه تقييد فعل القتل ليكون في الماضي (من قبل). أي أن الجار والمجرور (من قبل) ليسا متعلقين بالفعل (تقتلون)، بل بـ (أنبياء)، كأنه قال : لم قتلتم الأنبياء السابقين؟.

القــراءات

١ - قرأ الجمهور (بما أُنزل علينا). وهذه القراءة فيها ما يجعل النظر ينصرف إلى الكتاب المنزَل، وهو التوراة. وقرأ أبو عمرو من طريق الأهوازي (بما أَنزل علينا). وفي هذه القراءة ينصرف النظر إلى الذي أنزل التوراة سبحانه وتعالى.

٢ - قرأ الجمهور (تَقْتُلون) بالتخفيف. وهذه القراءة تدل على حدث القتل، من حيث استمراره وعدم انقطاعه، عند وجود النبيين في الأزمان الغابرة. وقرأ الحسن (تُقَتّلون) بضم التاء، وفتح القاف، وكسر التاء المشددة. وهي قراءة تدل على أمرين هما : الكثرة العددية، والمبالغة في إحداث الفعل. والمعنيان مقصودان.

(ولقد جاءكم موسى بالبينات، ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون).

قلت : الآية فيها عَوْد على مذكور سابق، من غير أن يكون ثمة تكرار. والعود على مذكور، وإن لم يكن تكراراً، فيه ما ينبئ عن عظم المذكور. وهو هنا البينات التي جاء بها موسى عليه السلام، والكفر الذي جاؤوا به. وإذا كان القبيح في نفسه قبيحاً، فإن



وروده في معرض ورود الحسن والجزاء الجميل، أشد قبحاً، وأسوأ صنعاً. فاتخاذهم العجل قبيح، ولكنه أقبح عندما يكون في وقت أكرمهم الله فيه بالبينات التي أنزلها على موسى عليه السلام.

قرأ نافع، وابن ذكوان، وابن كثير، وعاصم، وأبو جعفر، ويعقوب، وقالون بإظهار الدال مع الجيم. وقرأ بالإدغام أبو عمرو وحمزة والكسائي وخلف وهشام. وهذا الإدغام يظهر ما في الفعل من مشقة حدوثه. وإن هذه القراءة لتشير إلى العناء الذي صاحب مجيئه عليه السلام بالبينات.

(وإذْ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور، خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا).

في هذه الآية أيضاً عَوْد على مذكور سابق، وإن كان الهدف من الذكر هنا، مختلفاً عن الذكر هناك. لكننا نضيف هنا إلى ما ذكرناه هناك، وهو أن أخْذَ الميثاق يدل على تفضيل واختيار، تفضيل لهم على غيرهم، ممن هم في زمانهم. واختيار لهم في أن يحملوا رسالة السماء. ولا شك أن هذا الاختيار عظيم، يأتي بعده أمر عظيم غير مألوف، وهو رفع جبل الطور فوق رؤوسهم، وكأنه ظلة، تحفظهم من حرارة الشمس الحارقة. وينبغي أن نكون على حذر مما ذهب إليه بعض المفسرين رحمهم الله جميعاً، من أن تكرار القصة إنما كان للتنبيه على أن طريقتهم مع محمد صلى الله عليه وسلم، هي طريقة أسلافهم مع موسى. والحق أنه لا صلة بين ما سمّوه التكرير، وطريقة اليهود مع موسى عليه السلام. فالمورد الذي وردت فيه القصة هنا، غير المورد الذي وردت فيه هناك.

وقد أخذ الله الميثاق وقَبِلَه فانعقد. ولكن بني إسرائيل لم يأخذوا ما آتاهم الله بقوة الإيمان، مع أنهم أُمروا بذلك. وقوة الإيمان التي ينبغي أن يُؤخذ بها ما آتاهم الله، إنما تكون بوجود العزيمة الصادقة، والثبات الذي لا يخضع للأهواء، والإرادة التي تحمل صاحبها على الصبر وعدم التقلب. وقد أمرهم الله أن يسمعوا. والمقصود بالسماع الاستجابة إلى أمر الله. وإنما حذف المفعول، فلم يرد مع الفعل (اسمعوا)، ليكون فيه من



عموم الاستجابة، مالا يكون مع ذكر المفعول. وهو بهذا المعنى يكون دالاً على التسليم المطلق؛ لأن الذي يسمع الأمر قابلاً لما يسمع، يكون مسلّماً به، غير معترض عليه.

(قالوا: سمعنا وعصينا).

أما قولهم (سمعنا) في هذا السياق فيعني أننا تلقينا الأمر، فنظرنا فيه، وعقلناه ففهمناه. وما كانت هذه المعاني لتتأتّى لهذا الفعل، إلا بدلالة وجود الفعل (عصينا). فهم لم يسمعوا فقط، ولكنهم تحصلوا على المضامين المذكورة التي يقتضيها الأمر بالسماع. وهم لم يعصوا فقط، بل عَصَوْا مع وجود اختيار للمعصية عن تأمل ونظر وفهم. فالذنب إذن عظيم، والاعتذار بالجهل في اختيار الكفر والمعصية غير وارد. ولست أرى باباً في تقبيح المعصية أعظم من هذا الباب.

(وأُشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم).

هذا الجزء من الآية، دَليل على ما صار إليه كفر القوم؛ فقد تأصّل حبّ العجل في قلوبهم، حتى كأنهم أُشربوه، والذي حَمَلهم على شربه تقديسهم له. وما كان العجل يُشرب، وإنما الذي يُشرب هو الماء. ولكن الآية تشبه العجل بالماء الذي يُشرب، بجامع الحاجة إليهما في نظرهم، وبجامع الاستساغة؛ فهذا وذاك سائغان مَريئان. وفي هذا ما فيه من التعريض بمرض نفوسهم. فإن الإنسان لا يبلغ أن يعبد مخلوقاً مهما عظم؛ إلا إذا تعطلت ملكاته العقلية. فكيف إذا كان يعبد حيواناً؟ وكيف إذا كان هذا الحيوان هو العجل الذي يضرب به المثل في بَهيمِيَّتِهِ؟ وإنما دفعهم إلى هذا كفرهم البالغ، وقلة عقلهم.

(قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين).

في هذا الجزء من الآية حكم على إيمانهم، وعلى ما يأمرهم به ذلك الإيمان، من اتخاذ العجل إلهاً ليعبدوه من دون الله.



وقد ورد ذكر العجل مرتين، فمرة في هذه الآية، وثانية في التي قبلها، وهو تركيز على الطعن في الصميم. تخاطبهم الآية السابقة بصيغة الإخبار الذي يقصد به التجريم " ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ ۝ ". وأما الصيغة الثانية " وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ " فهي لبيان النهاية التي انتهوا إليها في تدرجهم بالكفر.

وفي الآية حكم مبني على ما سبق " قُلۡ بِئۡسَمَا يَأۡمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝ ".

التوجيه النفسي والتربوي

تستمرئ النفس الإنسانية الكفر، إذا كان القلب مغلقاً بإحكام، فلا تعود تسمع الدعوة إلى الله، ولا تستجيب للحق. ولا ينبغي للمسلم أن يكون قلبه كذلك؛ لأنه إذا كان شأنه كذلك، صارت نهايته إلى ما آلَتْ إليه نهاية غيره، فيكون جزاؤه الطرد من رحمة الله تعالى، ولا يكون له أمل في العودة إلى الله.

تحارب التربية الإسلامية الحسد بقوة. وما ذلك إلا لأن الحسد مرض نفسي اجتماعي، ينشر العداوة والبغضاء بين الناس بسرعة كبيرة. والناس مطالبون بأن يحب بعضهم الخير لبعض. ويكون هذا الخير في منافع دنيوية، أو مِنَحٍ إلهية في الآخرة. وما كانت نفوس اليهود غير قادرة على حب الخير للمسلمين، إلا بسبب حسدهم لهم. وإذا كان الحسد في نفس اليهودي، أصلاً من أصول بناء تلك النفس، فينبغي أن يجعلنا هذا أشد كرهاً للحسد؛ لأن حسدهم كان يدفعهم إلى جميع المعاصي والآثام. فإذا لم يكره المسلم أفعالهم، فنخشى أن يصير إلى ما صاروا إليه.

على الإنسان أن يكون مُسْتَنْفَر الإحساس، يَقِظ الهمة، كلما سمع داعي الله، يدعوه إلى باب من أبواب الخير، قال: سمعنا وأطعنا. وليس المقصود الاكتفاء بأن تجري هذه العبارة على ألسنة الناس، بل المقصود أن تقرّ بمضمونها في قلوبهم، ولذلك اقترن السمع بالطاعة في قوله : سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا ".



علـى الإنـسان ألاّ يـتهاون بالطاعـات ، وألاّ يتجـرأ علـى الله بالمعاصـي. وفي الحالين ، فإن التهاون بطاعة الله ، وأوامره ، ونواهيه ، يجعل الإنسان قاسي القلب ، كما أُشرب اليهود العجل بكفرهم. وأصل إشراب حب اليهود لعجلهم مرض نفسي ، يجعل فيه المريض الأمر الحقير عظيماً. ولما كان هو الذي قد أسقط عليه العظمة ، وأحاطه بهالة من الإكبار ، فلا بد أن يصير إلى تقديسه وعبادته. وهذا هو الذي يجعل المشركين يقدسون الأصنام ويعبدونها ، فلا فرق بين اليهود وبينهم بهذا الاعتبار ، فالجميع مرضى.

خوف اليهود من الموت

" قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ۝ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ۝ " .

تصور هذه الآيات أصدق تصويرٍ نفسية اليهود ؛ فهم يدَّعون ادّعاءات كاذبة ، منها أن الله اختصّ لهم حسن العاقبة في الآخرة. وما أراد النص الحكيم للرسول أن يدخل في جدال معهم.

غير أنه طلب من الرسول الكريم ، أن يطلب منهم أن يتمنوا الموت. وأخبر الله رسوله أنهم لن يتمنوا الموت ، حتّى مجرد أمنية ؛ لأنهم يعرفون ما الذي قدّموه للآخرة. ثم يخبر الله رسوله أن اليهود أحرص الناس على الحياة. والمشركون كذلك ، حتى إن الواحد من هؤلاء وأولئك ، يتمنى أن يُعمّر ألف سنة ، مع أنه يعلم أنه لو عاش ألف سنة ، فلن ينقذه ذلك من النار.



(قل: إن كانت لكم الدار عند الله، خالصةً من دون الناس، فتمنوا الموت إن كنتم صادقين).

من أبرز صفات اليهوديّ أنه جبان، وأنه لا يقوى على قوي، وإنما يقوى على من هو في جُبنه أو دونه. والتاريخ في طوله وعرضه يثبت ذلك. ومن أجل ذلك يلجؤون إلى الخداع، والمراوغة، لاستبقاء الحياة، والإيقاع بأعدائهم وقتلهم. وما ذلك كله إلا لأنهم يعتقدون أنهم خير من البشر جميعاً. اعتقادهم هذا هو الذي جعلهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم، ولكنهم أشد الناس كراهية للموت.

(ولن يتمنّوهُ أبداً بما قدّمت أيديهم).

هذا إخبار عن حقيقة أنفسهم، وليس إخباراً فقط بأنهم لن يتمنّوا الموت. وإنما جاء هذا الفهم من قِبَل التأكيد بلن. فهم لن يتمنّوا الموت لخوفهم، وخوفهم هذا بأنفسهم لصيق، وما كان شأنه كذلك، فالتعبير عنه بالتأكيد أمر في غاية الوضوح.

وخوفهم ناجمٌ من أعمالهم، ومعرفتهم بقبح هذه الأعمال. وهنا تنشأ مشكلة الاعتراف بالذنب، فهل هي فضيلة أم لا؟ فإذا كانت فضيلة - وإنها لكذلك - فكيف يشنع عليهم القرآن معرفتهم بقبح أعمالهم؟ قلت: إن كل إنسان يفعل القبيح يعرف ما يفعل. ولكن معرفته هذه حجة عليه، إذا لم يصحح أعماله، ويقوّم اعوجاج نفسه. فإذا لم يفعل كانت معرفته قبحاً آخر يضاف إلى أعماله؛ لأنها ضرب من الإصرار على الباطل، وطريق إليه.

(والله عليم بالظالمين).

عليم بظلمهم لأنفسهم وغيرهم، عليم بخبايا نفوسهم، عليم بأنهم لن يقبلوا الهداية، عليم بمصيرهم المحتوم، وهو العذاب في النار.



(ولتجدنهم أحرص الناس على حياة).

اللام مُوَطّئة للقسم. ومعنى ذلك أن في التركيب قسماً تقديره: والله لتجدنّهم. واللام واقعة في جواب القسم. وقد أُكّد الفعل (تجدّن) بنون التوكيد الثقيلة.

واسم التفضيل عندما يكون مضافاً إلى معرفة هي محل المقارنة، يكون دالاً على بلوغ الغاية. وعلى ذلك، فإن عبارة أحرص الناس تعني أنه لا يوجد أحد من الناس أحرص منهم على حياة. وقد جاءت الحياة نكرة للدلالة على أن اليهودي يحب الحياة، أية حياة، حتى لو كانت دنيَّة رديَّة، ومع غضب الله.

قال الزمخشري: "لم قال: **على حياة** بالتنكير؟ قلت: لأنه أراد حياة مخصوصة، وهي الحياة المتطاولة. ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أُبيّ: (الحياة) (الكشاف ١ / ٢٩٨). قلت: هذا الذي ذهب إليه الزمخشري فيه نظر، بل هو إلى عدم الصحة أقرب؛ لأنه لو أراد حياة مخصوصة، ما جاءت الحياة نكرة. وأما أن القراءة بها أوقع (أبلغ وأشد تأثيراً) من القراءة بالتعريف، فهذا فيه نظر كذلك. فالقراءة بالتعريف تتحدث عن حياتهم، على ما فيها من عَنَتٍ وكفر. وتلك تتحدث عن دناءتها ورداءتها. والمعنيان مختلفان، وكل واحد منهما مُراد بالقراءة التي تدل عليه.

(ومن الذين أشركوا يودّ أحدهم لو يعمّر ألف سنة).

هذا الجزء من الآية يسير في اتجاهين تركيبيّين، لكل واحد منهما معناه. أما الأول فهو أن عبارة "من الذين أشركوا" يمكن أن تكون معطوفة على الناس، فيكون المعنى هكذا: ولتجدنّهم أحرص من الناس ومن الذين أشركوا. وبذلك تكون عبارة: "يودّ أحدهم لو يُعَمّر ألف سنة" جملة مستأنفة. وفي هذا التقرير ينشأ سؤالان: الأول، وقد سأله الزمخشري فقال: "ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس؟" ثم أجاب عن هذا السؤال فقال: "بلى، ولكنهم أفردوا بالذكر؛ لأن حرصهم شديد" (الكشاف ١ / ٢٩٨). قلت: وهذا فيه نظر كذلك؛ لأن تخصيص ذكر المشركين إنما هو لتقبيح حرصهم؛ إذْ يكفي أن



يكون حرصهم كحرص المشركين الذين لا يؤمنون بالآخرة. فذكر المشركين - وإن كانوا بعض الناس - إنما هو لجمع اليهود معهم، من حيث حرص هؤلاء وأولئك على الحياة، وخوفهم من الموت.

وعند عطف جملة (الذين أشركوا) على (الناس)، قد يَرِد تقدير آخر، أقوى من التقدير السابق، وهو: "أحرص من الناس وأحرص من الذين أشركوا". ولا يختلف المعنى عن سابقه، بهذا التقدير. ولأداء هذا المعنى لا يكون وقوف عند تلاوة كلمة (الناس).

وأما الثاني فهو أن عبارة (ومن الذين أشركوا) قد تكون جملة مستأنفة. وبذلك يكون المعنى: ومن الذين أشركوا أناس يودّ أحدهم لو يُعَمّر. وهذا التقدير يستدعي تقدير المبتدأ المحذوف، والذي قدّرناه أنه "أناس". وقد حذف المبتدأ؛ أجْلَ توسيع تقديره؛ فقد يُقدّر بأنه (أناس) كما قلنا، أو (فئات) أو (مَنْ) أو غير ذلك. وحذف المبتدأ لتوسيع تقديره، أمر معروف في الأساليب العربية الرفيعة.

(وما هو بِمُزَحْزِحِهِ من العذاب أن يُعَمّر)

هذا تعريض بالعبثية التي تعترض بُنْيَتَهُمُ الذهنية. فما دام الواحد منهم يعلم أن طول العمر لن يجدي في زحزحتهم عن النار، ففيم تمنّي طول العمر؟

جاء التعبير عن عدم مبارحتهم العذاب بـ (مزحزح). والإنسان يُزحزح الشيء عندما يكون ثابتاً في مكانه، فيحركه وهو في المكان نفسه، حركة لا تبتعد به عن مكانه كثيراً. والآية عندما تقول (ما هو بِمُزَحْزِحِهِ) لَتَدُل على أنه لا يستطيع أن يحرّكه في مكان العذاب وهو جهنم، بَلْه أن يخرجه منها، من شدة لصوقه بها وثباته على أرضها. وفي هذا إيحاء ذو وجهين، أحدهما موجب، والآخر سالب. أما الموجب فيعني أن طول عمر أحدهم، تمكين لهم في النار. وأما السالب فيعني أنه ليس في طول العمر لهم منجاة بعمل صالح يخرجون به من النار.



(والله بصير بما يعملون).

هذا تعقيب يشير إلى الإيحاءين اللذين أشرنا إليهما. فالله بصير بأن في طول عمر أحدهم تمكيناً له في النار. وهو بصير بأنه ليس في طول عمر أحدهم عمل صالح يسلمون به من العذاب.

التوجيه النفسي والتربوي

الخوف من الآخرة ثمرة من ثمار الإيمان بها. فإذا لم يحدث هذا الخوف، فإن في النفس علة أو أكثر، قائمة في كُنْه هذه الإيمان، ودرجة تحققه في النفس. وليس التخويف من الآخرة من أجل التخويف. وإنما المقصود إصلاح العبد نفسه، وتقويم ما اعوجّ من سلوكه وعقيدته.

وثمة أناس يعرفون أنهم قد أساؤوا للناس، وافتروا عليهم، ونقضوا العهود والمواثيق، واعتدوا على رسل الله، فكذّبوهم وقتلوهم. وقد يكون هؤلاء على **علم** بأن الآخرة هي محل المساءلة عن هذه الجرائم. إنهم يكونون حقاً على **علم**، ولكنهم ليسوا على **إيمان** بالآخرة. علمهم هذا لا ينفعهم، بل سيظل هذا العلم كابوساً يلاحقهم، إلى أن يلقوا الله سبحانه.

ومن أجل ذلك، يشتد تمسّك هؤلاء القوم بالدنيا، وينفرون من الآخرة التي يعلمون أنهم سيحاسبون فيها، على كل صغيرة وكبيرة. وقد طلب الله عز وجل من رسوله، أن يستخفّ هؤلاء ويستفزّهم بذكر الآخرة، عن طريق تمنّي الموت. والمقصود من ذلك هو إمساكهم من اليد التي تؤلمهم. وفي هذا درس عجيب يمليه علينا فهم النص بهذه الطريقة. إذ إن هذا الفهم يجعلنا حريصين على أن نتلمس مواطن الضعف في أعدائنا، حتى نمسك بها، ونجعلهم يكشفون عن خبايا نفوسهم، فنراها كما كشفها القرآن بالضبط.

تقوم التربية الإسلامية على أساس متين من الحرص على صلاح الدنيا، لا من الحرص على الدنيا نفسها. والفرق بين المفهومين كبير وكبير. فإن الحرص على صلاح



الدنيا ، هو في الحقيقة حرص على صلاح الآخرة. وأما الحرص على الدنيا نفسها ، فليس من شأن المسلم. وإنما هو من شأن أعداء الله الذين يحبون الحياة الدنيا ، ويكرهون الآخرة.

وتقوم التربية الإسلامية كذلك ، على استثمار العمر فيما ينفع الإنسان في الدنيا والآخرة. وليس طول العمر عند المسلم هدفاً إلا أن يطمع في مزيد من طاعة الله وعبادته.

عداوة اليهود للملائكة

" قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٩٩﴾ ".

تندّد الآيتان الأوليان ، بعداوة اليهود لجبريل عليه السلام ، وكفرهم به. ومن الواضح من سياق الآيتين ، أن كفر اليهود بجبريل ، وكرههم له عليه السلام ، إنما كان لأنه هو الذي حمل الرسالة إلى سيد الخلق صلى الله عليه وسلم. يدل على ذلك أن الله ردّ عليهم بأن الله هو الذي نزَّل جبريل على النبي عليهما السلام.

وليس هذا تبرئة لجبريل كما قد يُظنّ ؛ فهو ليس محل اتهام أصلاً ، وإنما عداوتهم هي محل الاتهام والإدانة والتجريم. فالآية تريد أن تقول : إذا كان هؤلاء أعداء لجبريل ؛ لأنه نزل عليك بالقرآن ؛ فما نزل على قلبك إلا بأمر الله. وإذن ، فهم أعداء الله. ويؤكد هذا الفهم منطوق الآية الثانية ؛ ففيها اجتمع الكفر بالله ومعاداته ، مع معاداة الملائكة كلهم ، والرسل ، وجبريل ، وميكال. وكان اليهود قبّحهم الله يكرهون جبريل ، ويزعمون أنهم يُحِبُّون ميكال ؛ لأنه يجيء بالخصب والسلام. ولكن الآية جعلت عداوة اليهود لجبريل ، عداوة لله وملائكته ورسله وميكال ، فهم لا يحبون الله ولا ميكال ولا سائر ملائكته.



(فإنه نزّله على قلبك بإذن الله)

الضمير في (فإنه) هو ضمير الشأن. والضمير الثاني في (نزّله) يعود على القرآن الكريم. فإن قلت: فأين ورد ذكره حتى يعود عليه الضمير؟ قلت: القرآن هو محور السياق كله؛ إذْ إنه سبب عداوة اليهود لجبريل عليه السلام. وقد جاء التعبير بنزول القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بـ (نزّله على قلبك). والمقصود بالقلب هو مجموع أدوات الحسّ والوعي والوجدان والإدراك. وبذلك يكون القرآن قد هيمن على حسّه، ووعيه، ووجدانه، وإدراكه صلى الله عليه وآله وسلم. وهذه الجوانب عندما يغلب عليها الوجدان تسمى قلباً، وعندما يغلب عليها الإدراك تسمى عقلاً.

وخلاصة القول: إن القرآن قد هيمن على وجود النبي صلى الله عليه وسلم. ولما كان الأمر كذلك، فإنه لا مجال لتصور خطأ يقع منه صلى الله عليه وسلم، لا في الوجدان، ولا في التفكير، ولا في القول، ولا في الفعل، ولا في التبليغ.

وقد عبّرت الآية عن نزول القرآن على قلب هذا النبي الكريم، بأن قالت (نزّله) بتضعيف الفعل، لشدة ما في هذا الأمر من ثقل، ولذلك قال الله " إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝ ". ويكفي أن الجبال لا تتحمله " لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ".

وأما أنه نزل على قلب النبي بإذن الله؛ فلتكذيب اليهود الذين زعموا أن الله أراد أن ينزل القرآن على اليهود، فأنزله جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم. والإذن هنا هو الأمر، ولكنه أكثر منه. فهو الأمر المتصل بالرضا، كقولهم بعضهم: "أذِن الله بالفرج"؛ أي أنه أمر به راضياً سبحانه وتعالى.

وقد جاء القرآن مصدقاً لما بين يديه من رسالات السماء، والتوراة والإنجيل، في ما لم يمسّها من التحريف والتبديل. وكون المصدَّق بين يدي القرآن، يستلزم وجود هذا المصدَّق (بصيغة اسم المفعول). وإلا فكيف يكون بين يديه؟ أما الكتب السماوية التي اندثرت فلم يعد لها وجود، كالزبور، وصحف إبراهيم عليه السلام. فهي ليست بين



يديه ؛ ولذلك لم يرد لها ذكر هنا. ومع ذلك فالإيمان يشملها ، باعتبارها من الكتب السماوية ، والإيمان بالكتب السماوية من أركان الإيمان.

(وهدى وبشرى للمؤمنين)

واعجباً ما أعظم كلام الله ! فلما كان على أن يصف القرآن بأنه هدى ، فقد قدم لذلك بأن جعله مصدقاً للهدى الذي قبله ؛ فكان تقديم تصديقه لما بين يديه ، وتأخير كونه هُدىً. هذه واحدة. ثم إنه دَرَأَ بهذا التقديم والتأخير، ما قد يتبادر إلى ذهن بعضهم ، من أن كون القرآن هدىً - وهو في معرض الردّ على اليهود - أن التوراة ليست هدىً ، هذه ثانية. ثم إنه عندما يقدّم ذكر التوراة بالعبارة الدالة عليها (ما بين يديه) ، يعني أن الهدى سلسلة جامعة لكل الكتب السماوية ، فهي بين يديه وصلاً وقربى.

(وبشرى للمؤمنين)

ترد كلمة البشرى لتدل على غائب مجهول أولاً ، يُخشى منه أن يكون على غير ما يحب الإنسان ثانياً. فتنزيل البشرى هذه الخشية ، وتدخل الطمأنينة على النفس ثالثاً. ولكن البشرى كما هو واضح هنا ، ليست لفرد بعينه ، وإنما هي للمؤمنين. وهذا من شأنه أن يجعل المسلم حريصاً على أن يكون من هؤلاء. فتدفعه البشرى إلى أن يعمل بحرص ، وأن يستمر على الطاعات.

القراءات :

قرأ نافع ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، وحفص ، ويعقوب ، وأبو جعفر ، واليزيدي (جِبريل) ، وهي لغة أهل الحجاز.

وقرأ ابن كثير ، والحسن ، وابن محيصن (جَبْريل) بفتح الجيم. ومن المؤسف أن يذهب الفراء إلى القول عن هذه القراءة : "لا أحبّها ؛ لأنه ليس في الكلام فَعْليل". ومن المؤسف حقاً أن يقول الطبري ما قاله الفراء ، بل أشد منه فقال : "وهي قراءة غير جائزة



القرءاة بها" (تفسير الطبري ١ / ٥٠٢). ولقد علم الطبري أن قراءة ابن كثير متواترة لا يجوز ردّها.

وقرأ الأعمش، وحمزة، والكسائي، وخلف، وأبو بكر عن عاصم: (جَبْرئيل)، وهي لغة تميم.

وقرأ أبان عن عاصم، وابن محيصن (جَبْرَئِلّ) باللام المشددة، ودون ياء بعد الهمزة.

وقرأ الأعمش وأبان عن عاصم (جبرائيل)، بألف بعد الراء. وهناك قراءات أخرى، وما ذكرناه هو الأشهر.

(من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال، فإن الله عدوّ للكافرين)

من صفات العدوّ أنه يكره عدوّه، فإذا كان نِدًّا له حاول الإيقاع به. وفي حال عداوة الإنسان لربه تعالى مفارقة كبيرة؛ إذْ من حق الله أن يُشكر فلا يُكفر، وأن يُعبد فلا يُجحد، وأن يوحَّد فلا يُشركَ به شيء. فمن لا يفعل ذلك، يكن قد جعل نفسه خصماً لله. ومن يستطيع أن يتحمل هذه الخصومة؟ قلت: إنما يتحملها اليهود؛ لأنهم رضوا لأنفسهم أن يكونوا أعداءً له، ولملائكته، ورسله؛ ولذلك فإن الله عدوّ لهم.

في قوله تعالى: "فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ۝" مقابلة لقوله (من كان عدوًا لله...). وهذا يعني أن أعداء الله هم الذين يبدؤون هذه العداوة، فترتدّ عليهم بعقاب، هو في حقيقته جزاء العداوة. وإلا فإنه من غير المعروف شرعاً، ولا عقلاً، ولا كان من أسمائه الحسنى، أنه عدوّ لاحدٍ لا يعاديه تعالى. وهذا خلاف ما ذهب إليه أحد المرضى المفتونين المتنطّعين في الدين، حين زعم وجود العداوة عند الله أصلاً، تعالى الله عما قال علوًا كبيرًا.

القراءات:

قرأ أبو عمرو، وحفص، وعاصم، ويعقوب، والحسن، واليزيدي (ميكال)، وهي لغة أهل الحجاز.



وقرأ نافع، وقنبل (ميكائل) بهمزة بعد الألف. وقرأها ابن كثير ونافع باختلاس كسرة الهمزة.

وقرأ حمزة، وابن كثير، والكسائي، وابن عامر، وأبو بكر بن عاصم، وقنبل، والبزيّ، وخلف، والأعمش، وابن محيصن (ميكائيل). وهناك قراءات أخرى، وما ذكرناه أشهرها.

(ولقد أنزلنا إليك آياتٍ بيناتٍ، وما يكفر بها إلا الفاسقون)

في هذه الآية تطمين للنبي صلى الله عليه وسلم، وتثبيت له صلى الله عليه وسلم، ومواساة عظيمة له. أما التطمين فمن عدة جهات:

أولها: أن صلته عليه الصلاة والسلام بربّه، فالله هو المرسل، والنبي هو المستقبل. وهذا من شأنه أن يدخل الطمأنينة على قلبه.

ثانيها: إن إنزال الآيات البينات عليه، يعني أن الله اختاره لهذه المهمة العظيمة.

وثالثها: أنه ما كان يختار لهذه المهمة لو لم يكن لها أهلاً.

وأما تثبيت فؤاده عليه الصلاة والسلام، فمن قِبَل أن الأمر هو أمر الله، والآيات هي آيات الله، والقرآن هو كلام الله، والله يحفظ دينه، ويكيد أعداءه، وهذا من شأنه أن يجعل قلبه الشريف أثبت من الجبال وأرسخ.

وأما مواساته صلى الله عليه وسلم، فمن قِبَل تطييب خاطره، حتى لا يحزن على الذين يكفرون بآيات الله؛ فما يكفر بها إلا الفاسقون الذين خرجوا عن أمر ربهم.

ولا شك أن المشار إليهم في هذه الآية هم اليهود؛ لأن سياق الآيات يحكي عن كفرهم، ونقضهم للعهود والمواثيق، والطعن بجبريل عليه الصلاة والسلام. ومع ذلك، فلفظة الفاسقين تشمل اليهود وغيرهم، وإن كان لليهود غاية الفسق والكفر.



التوجيه النفسي والتربوي في الآيات

تعمل التربية الإسلامية على تأسيس أركان الإيمان في نفس المؤمن تأسيساً قوياً.

ويقتضي الإيمان بالملائكة أن نحبّهم؛ فهم قريبون من رب العزة تبارك وتعالى، يسبّحون ولا يفترون، ويعبدون الله في تواصل غير منقطع. فكيف لا نحبّهم وهذا شأنهم؟ ولكن أعداء الله يكرهون جبريل عليه السلام. وحسبهم أنه من يعادي أحداً من ملائكة الله، فإنه عدو لله تعالى.

وتعمل التربية الإسلامية كذلك، على توثيق عُرى الإيمان بآيات الله التي أنزلها سبحانه على نبيه محمد في القرآن الكريم. وإنما يتم ذلك عن طريق العمل بما امر الله فيه، واجتناب ما نهى عنه، وتلاوة آياته. ويحدث التمسك بدين الله، إذا عرف المسلم أن الله يهيّئ لدينه الصالحين، ويدرأ عنه الفاسقين.

نبـذ اليهـود كلام الله

"أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝".

في هاتين الآيتين عَوْد على مذكور سابق. وليس في هذا العَوْد شيء من التكرار؛ فقد عرفنا أن نبذ عهودهم مع الله، قد ورد في معرض ذكر النعمة، وفي موطن استعراض أنواع كفرهم.

نقض العهد في هذا السياق، مختلف تماماً عن كل ما سبق. وينبغي أن نعرف ما هذا العهد أولاً، وكيف نقضوه ثانياً. أما العهد فهو أن الله قد أخذ عليهم ميثاقاً بأن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم. وهذا مصداق ما جاء في الآية (٨١) من سورة آل عمران: "وإذْ أخذ الله ميثاق النبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنُنَّ به ولتنْصُرُنَّه. قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري؟ قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين".



والـذي يـؤكد هذا الذي ذهبت إليه ، أن النظم السياقي يدل على ذلك. فقد جاء بعـد هـذه الآيـة مباشـرة : "ولما جاءهم رسـول مـصدّق لما معهم نبذ فريق من وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ ". ونبذهم كـتاب الله يعـني نـبذهم للتوراة ، والتوراة التي نزلت من عند الله فيها هـذا العهـد. وقـد نـبذوا التـوراة (كـأنهم لا يعلمـون) ؛ أي كأنهم جاهلون. والمقصود بذلك أنهم يتجاهلون هذا العهد الذي أخذه الله تعالى عليهم في التوراة.

ومـن المؤسـف أن المفسرين رحمهـم الله تعـالى ، ظـنوا أن العهـد المذكـور في هذه الآيـة هـو "الميثاق الذي أعطته بنو إسرائيل ربهم ليعملنّ بما في التوراة ، مرة بعد أخرى ، ثم نقـض بعـضهم ذلـك مـرة بعـد أخـرى. فوبخهم جلّ ذكره ، بما كان منهم من ذلك ، وعَيَّر به أبناءهم" (تفسير الطبري ١ / ٥٠٨).

والنـبذ هـو الطـرح مـع شـيء مـن الأَنَفَـة ، وكـونهم نـبذوه يعـني أنهـم تـركوه استكباراً. وأظهـر مـا ظهـر بـه الاسـتكبار في نقـضهم للعهـود ، إنمـا كان عند كفرهم برسالة محمـد صـلى الله عليه وسـلم. وهـذا يُـؤكّد المعنـى الذي ذهبت إليه ، وهو أن العهد المراد في هـذه الآيـة ، إنمـا هـو عهـدهم مـع الله ، أن يؤمـنوا بمحمـد صلى الله عليه وسلم إذا أدركوه. وكـون الـذين نـبذوه فـريقاً مـنهم ، اسـتثناء لمـن آمـن بالـنبي صـلى الله عليه وسـلم مـن بـني إسـرائيل. والفـريق الـذين نـبذوه هم وحدهم يتحملون وِزْر نبذه ، ووزر من يقلدهم ويسير على خطاهم.

(بل أكثرهم لا يؤمنون)

لـيس المقـصود من الإضراب بحرف العطف (بل) في قولـه (بل أكثرهم) هو إلغاء القـضية الـتي قـررتها الآيـة : "أو كلمـا عاهـدوا عهـداً نـبذه فـريق مـنهـم". وإنمـا المقـصود هـو إثباتها ، وزيادة معنى آخر ، وهو أن أكثرهم لا يؤمنون.



(ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم، كأنهم لا يعلمون)

الشائع عن الفعل (جاء) في أذهان الناس، أنه فعل لازم، لا يتعدى إلى مفعول به. ولما كان القرآن هو المصدر الأعلى في لسان العرب، فقد كان جديراً أن تؤخذ منه القواعد باستقراء كامل.

ورد هذا الفعل في القرآن الكريم (٢٧٨) مرة منها (١٨٨) مرة متعدياً بنفسه أي بنسبة ٦٧,٦٪، و (٣٥) مرة متعدياً بحرف جر أي بنسبة ١٢,٦٪. ومرة واحدة متعدياً بالهمزة، وهو قوله تعالى "فأجاءها المخاض". ومجموع المرات التي تعدّى بها هذا الفعل بنفسه وبحرف الجر ٢٢٤ مرة، أي بنسبة ٨٤,٢٪.

وقد عبّرت الآية عن الصلة التي كان ينبغي أن تكون حميمة بينهم وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بأن قالت (جاءهم)؛ فهو مرسل إليهم (كما هو مرسل إلى غيرهم طبعاً). وهذه الصلة يترتب عليها استقبال الرسالة بما تستحقه من الإيمان، وتترتب عليها مسؤولية عدم الإيمان.

(مصدّق لما معهم)

التصديق هنا له معنيان، أولهما أنه تحقيق لما جاءهم من وصف له صلى الله عليه وسلم في التوراة. وثانيهما أنه مصدق بأن التوراة من عند الله.

وقد قرئ هذا الوصف منصوباً على الحالية (مصدقاً). وهو يؤدي معنى آخر، غير المعنى الذي تؤديه القراءة بالرفع. فالرفع على الوصف، يعني أن التصديق راسخ في رسالته عليه الصلاة والسلام. والنصب على الحالية يدل على اعتبار الناظر المصدق، وهو اعتبار متغير؛ فهو يصدّق الصدق الذي هو من عند الله، ويكذّب الكذب وهو من عند أنفسهم.



التوجيه النفسي والتربوي في الآيتين

ينبثق الوفاء بالعهود في نفس الإنسان، من ثقته بربه ونفسه، ومن قدرته على أن يصنع الظروف الملائكة للحياة الإنسانية. فيتمتع الإنسان بما حباه الله عزّ وجل من قدرة على تحمل أعباء الحياة. ومن هنا كان تركيز المنهج الإسلامي على الوفاء بالعهود، والالتزام بالمواثيق. هذا هو البعد النفسي للوفاء بالعهود والمواثيق.

يعمل المنهج الإسلامي في التربية، على تربية الإنسان تربية بعيدة عن العناد والمغالطة، كما كان شأن اليهود. فإن السبب الأساسي الذي جعلهم ينقضون عهد الله ومواثيقه، هو عنادهم ومغالطاتهم، فاستحقوا بذلك غضب الله. أمَّا المسلم فإنه يرى الحقيقة فينصاع لها، ويستسلم دون أدنى مكابرة. وما ذلك إلا بفضل الله الذي أكرمنا بهذا المنهج القويم، والدين العظيم.

يتعلمون ما يضرهم

" وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ".

من المفزع أن يختلط العلم بالخرافات الإسرائيلية، في تفسير هذه الآية الكريمة، مع أن الهدف الأول منها، هو ،أن تبين كيف يسيطر الحق على الباطل ويدمَغُه. وأن يظهر الفرق بين الخارق للعادة، باعتباره وحياً أو علماً سماوياً، وما يظهر أنه خارق للعادة، باعتباره سحراً أو شعوذة.

في هذه الآية الكريمة أمور كثيرة، لا بد من فهمها بدقة، حتى يقع تفسيرها في الموقع الذي يليق بكلام الله تعالى. ينبغي أن نفهم الأمور الآتية :



أولاً: ما هو مُلك سليمان وماذا كانت الشياطين تتلو؟ وما الذي فعله سليمان، وفيه تبرئة له من الكفر؟ وما الذي فعله الشياطين فكفروا؟.

ثانياً: من هاروت وماروت؟ وماذا أنزل عليهما في بابل؟ وماذا يعلّمان الناس؟ وكيف يقولان إنما نحن فتنة؟.

ثالثاً: ما علاقة ذلك بمُلك سليمان؟.

سنتناول هذه المسائل بشيء من الإيجاز غير المخلّ، والإطناب غير المملّ. وهذا بيان ذلك.

أولاً: مُلك سليمان وتلاوة الشياطين

أما مُلك سليمان عليه السلام فمعروف محدّد، وقد وَرَد ذكره في آيات أخرى في كتاب الله عزّ وجلّ. لقد سأل سليمان ربه تعالى فقال: " قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾ هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾ " (ص ٣٥ - ٣٩). هذا بعض ما آتاه الله لسليمان من مُلك.

ومن مُلكه أن الله علّمه منطق الطّير والنمل، وسائر ما خلق الله من حيوانات: " وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا..." (النمل ١٦ - ١٩).

ومن مُلكه عليه السلام حواره مع الهدهد، وإرساله إياه إلى ملكة سبأ، وقد وردت القصة بكاملها في سورة النمل أيضاً.

غير أن القدر الأكبر من مُلكه عليه السلام، يظهر في أنّ كلّ ذي قدرة غير معهودة، كان من جنده وأعوانه. وهذا يظهر واضحاً، في سؤاله لأعوانه: "أَيُّكُمْ يَأْتِينِى



بِعَرۡشِهَا قَبۡلَ أَن يَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ۝ قَالَ عِفۡرِيتٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَۖ وَإِنِّي عَلَيۡهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٞ ۝ قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ " (النمل ٣٨ - ٣٩).

ومن مُلكه ما ورد ذكره في سورة سبأ ؛ وذلك قوله تعالى: " وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِۖ وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغۡ مِنۡهُمۡ عَنۡ أَمۡرِنَا نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ۝ يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٖ كَٱلۡجَوَابِ وَقُدُورٖ رَّاسِيَٰتٍۚ " (سبأ ١٢ - ١٣).

هذا هو مُلك سليمان كما وضحه القرآن الكريم. ومن المسلّم به أنه عليه السلام، كان يكثر من ذكر الله، وأنه كان يسأل الله باسمه الأعظم، أن يُجري له من المعجزات الفريدة التي لا تتكرر، فكان كل ذلك يتحقق. وكان المؤمنون من البشر من جنده. ولكن الكفرة من سحرة الإنس، ومردة الجن وكفارهم كانوا تحت أمره وسيطرته أيضاً، يفعلون ما يشاء، مما ليس فيه شعوذة، ولا إيذاء لأحد.

والشياطين ليسوا مؤمنين طبعاً. وتلاوتهم هي تلاوة الشعوذة التي صاروا يلقنونها لأتباعهم من الإنس، من حيث لا يدري هؤلاء الأتباع. فكان الذين يتعلمون السحر والشعوذة، يتعلمونهما من أجل أن يفعلوا مثل الذي كان الله يجريه بفضله لسليمان، وأنّى لهم ذلك؟ وإذا كان العجز أمراً واقعاً، فالكفر - بتلاوة الشعوذات - أمر واقع كذلك. فقد كان شياطين الإنس والجن يتلون ما يتلونه في سحرهم وشعوذاتهم.

عندنا إذن موقفان متناقضان: موقف سليمان عليه السلام، وقد آتاه الله ما آتاه، ففعل ما فَعَل من الخوارق. وموقف الشياطين الذين كانوا يتلون على أتباعهم ما يتلون من الكفر، فكفر الشياطين وما كفر سليمان.

وإن في قوله تعالى: " وَمَا كَفَرَ سُلَيۡمَٰنُ " تكذيباً لمن زعم من اليهود أن سليمان كان ساحراً، ولم يكن نبياً مرسلاً، بمقدار ما فيه من تبرئة له عليه السلام من الكفر، فالحكم هنا حكم بتكذيب، وحكم بتبرئة.



جاء في الطبري أن حرف الجر (على) في قوله تعالى: " مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ " بمعنى (في)؛ فيكون المعنى: في مُلك سليمان. قلت: ربما يكون ذلك، ولكنه بعيد. والذي تطمئن إليه النفس أن الآية تورد فعل الشياطين، وهم يتلون على الشيء الذي يريدونه، وهو في الأصل من علم سليمان ومُلكه كلمات السحر والشعوذة والكفر.

وقد كان شياطين الإنس والجن، وما زالوا، يعلّمون الناس السحر والشعوذة، ويوهمونهم أن هذا مما آتاه الله لسليمان من مُلك. وما زالوا يتلون ما يسمونه العزائم، وما هي في حقيقة الأمر إلا ضرب من الكفر.

ثانياً: مَن هاروت وماروت؟

لقد صرَّحت الآية بأنهما ملكان من الملائكة: " وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ". فلا يجدي بعد ذلك شيء من التأويل، والمِراء في مجادلة النص الحكيم. وعليه، لا يصح أن يقال إنهما رجلان صالحان يشبهان الملائكة في صلاحهما. فهما مَلَكان وعليهما ينزل ما ينزل من السماء. ولا يصح كذلك أن يقال: إن (ما) للنفي ليكون المعنى: لم ينزل عليهما شيء من السماء. فهذا المعنى يفسد المعنى، ولا يبقى لذكر الملكين من فائدة تذكر. ولذلك لا بد أن تكون (ما) اسماً موصولاً ليكون المعنى "والذي أنزل على الملكين".

لقد قرأ ابن عباس، والحسن بن علي، وأبو الأسود الدؤلي، والضحاك، وسعيد بن جبير، والزهري، وقتيبة عن الكسائي: (على المَلِكين) بكسر اللام، والمقصود رجلان من بني آدم. وقد ردّ الطبري رحمه الله هذه القراءة وَخَطّأها. قلت: ما كان ينبغي أنه فعل ذلك، رحمه الله.

وإنما كان الحذر من التسليم بهذه القراءة لأنه يستحيل أن يكونا مَلَكين من الملائكة، ومَلِكين من البشر في الوقت نفسه. قلت: إذا كان هذا هو المحذور، فما كان ينبغي أن تخطّأ هذه القراءة وتردّ؛ لأن الجمع بين المعنيين المستفادين من القراءتين ممكن،



مـن وجهـين ، **أولهمـا** : أنـي أعـدّ القـراءة بكـسر اللام كنزاً ؛ لأنها نص موثق ، يثبت أن ثمة لهجـة عـربية كانـت تكسر لام المَلَـك ، فيقولون : "(ملِك) ويقصدون أنه مَلَك من الملائكة. وعلـى الـرغم مـن عـدم تـدوين المعاجم لهذه اللهجة ، فإن النصوص الموثقة - والقراءات من أهمها - أدَلّ على الذي قلته من دلالة المعاجم عليه.

وثانيهما : أن الملِـك هـو الـذي يملك. وهو لذلك يملك أن يفعل أو لا يفعل. وما يـدريك فلعلّ الله جعـل هـذين الملَكيْن مَلِكـين علـى ما يملكان من معلومات أنزلها إليهما ، وفوضهما أن يعلّما من شاءا ، مما أنزل عليهما؟

أمـا مـاذا أُنـزل عليهما؟ فالآية واضحة إذْ تقول : " يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ ". فقـد عطفـت الآيـة (مـا) أنـزل علـى الملكـين علـى (الـسحر) ، والعطـف يقتضي المغايرة. أي أن شيئاً آخر غير السحر أنزل عليهما. فهما يعلّمان ما قد يجلب **المنفعة** ، ومـا قـد يجلـب **المضرّة**. ويلتقط شياطين الإنس والجن عنهم ما يجلب الضرر ، وما لا منفعة فيه.

فالـذي أنـزل علـيهما بـبابل ، هـو مـن بـاب الابتلاء ، والابـتلاء امتحان خطـير. ولـذلك فـإن هـذين الملكـين كانـا إذا تعلم أحد من الناس ، طرق الإضرار بالآخرين ، بثّا في روعـه : أن اتـقّ الله ، فـنحن فتـنة. وما علمناك لتؤذي الناس ، فلا تؤذِ أحداً ، فإذا استجاب لندائهما الذي يَبُثّانه في قلبه نجا ، وإلا هلك.

ولمـاذا بابـل؟ يحدثـنا الـتاريخ أن بابل بين القرنين العشرين وحتى الثاني عشر قبل الميلاد ، كانـت مـوئلاً عظيماً للحضارة. فقد كشفت التنقيبات البابلية ، آثاراً كثيرة ومنها ما هـو في غايـة الأهمـية ، كقـوانين حمورابـي ، وقانـون إشـنونا ، وبعـض النصوص القانونية ، والأدبية ، والدينية ، والاقتـصادية ، والرياضـية ، والطـبية ، وبعـض المعـاجم والملاحم. حياة كهـذه لا بـد أن يكـون فـيها خير وشر. فلذلك كان نزول الملكين إلى بابل ، من غير أن يعني ذلـك أنهمـا قـد استقرا فيها ؛ فقد أديّا وظيفة طلب منهما أداؤها. واختيار الملائكة لوظائف معينة أمـر معـروف في ديننا ؛ فمـنهم مـن هـو مكلـف بإرسـال النـبوات إلى الأنبـياء ، وهـو جـبريل علـيه الـسلام. ومـنهم مـن هـو مكلف بالنفخ في البوق ، وهو إسرافيل عليه السلام.



ومنهم من هو مكلف بقبض الأرواح، ومنهم من هو مكلف بكتابة الحسنات والسيئات، ومنهم من هو مكلف بسؤال القبر. ولماذا لا يكون هاروت وماروت قد كلّفا بهذه المهمة؟

(فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه)

أي أنهم يأخذون عن هاروت وماروت، ما ليس من شأنه أن يفرق بين المرء وزوجه، ولكنهم يستعملونه في ذلك. وعلى ذلك فإن (ما يفرّقون) ليس وصفاً لما يتعلمونه، وإنما هو مآلٌ إليه؛ أي أنه ينتهي ليكون كذلك.

(وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله)

هذا الجزء من الآية، صريح في أن الضرر بيد الله وحده. وإذا كان الأمر كذلك، وإنه لكذلك، فإن النفع بيد الله وحده لا شريك له.

(ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم)

(ما) الأولى اسم موصول؛ فكأنه قال: ويتعلمون الذي يضرهم. و (ما) الثانية حرف نفي؛ فكأنه قال: ولا ينفعهم. وينبغي أن نتنبه هنا، إلى أنهم إذا كانوا يتعلمون كيف يستخدمون ما هو خير في ذاته، لإضرار الناس، كاستخدام بعض المجرمين القرآن في الشعوذة، فالمذموم هو قصدهم، والمذموم هو استخدام الخير والحق في الأذى، وليس من شأن الحق ولا الخير، أن يستعملا في الأذى. وعلى كل حال، فالمقصودون في هذا الجزء من الآية هم اليهود.

(ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق)

اليهود هم المقصودون بهذا الجزء من الآية كذلك. وفي الآية قَسَم مقدّر؛ فكأنه قال: والله لقد علموا لمن اشتراه. وهذا احتمال قوي. غير أن ثمة تقديراً آخر، وهو أن اللام التي باشرت الاسم الموصول (من)، يمكن أن تكون لام الابتداء جيء بها لرفع درجة



التوكيد المستفادة من اللام الأولى، و (قد). وقد سمّي الاختيار هنا اشتراء، عن طريق المجاز العقلي ؛ لأن الشراء يكون مصحوباً باختيار.

أما الخلاق فهو الحظ والنصيب والجزاء. فهؤلاء الذين يسيرون وراء السحر والسحرة، والشعوذة، ليس لهم حظ في الآخرة، ولا نصيب إلا النار.

(ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون)

يدل الفعل (شروا)، على ما يدل عليه الفعل (باعوا). فإن الفعل (شرى) مجرداً يدل على (باع). ولكنه يدل وهو مزيد (اشترى) على عملية الشراء المعروفة.

في هذا الجزء من الآية تقريع لبيعهم أنفسهم للشرّ والسوء الذي اختاروه ؛ فإنهم لا يعلمون أنهم يدمّرون بهذا الشر أنفسهم.

التوجيه النفسي والتربوي

يحرص الإسلام حرصاً شديداً على حماية عقل الإنسان من تصديق الخرافة، وعلى حماية وجدانه من أن يلوّثه الإيمان بالسحر والشعوذة. وقد ارتبط السحر بالشياطين. والمسلم حريص على أن يبرئ إيمانه من أن تقترب إليه الشياطين. فالقلب المؤمن هو محل الإيمان بالله. والشيطان عدو ذلك القلب. فالإيمان بالله، وتصديق السحر والشعوذة، لا يجتمعان في قلب واحد.

والسحر والشعوذة باب كبير من أبواب الأذى ؛ فإنه عند العمل بهما، يصبح الإنسان على قدر من الريب والشك بأخيه. فتتقطع أواصر المودة، وتنتشر العداوات، ويصبح المجتمع موئلاً للجهل الذي يقود إلى الفتن والاقتتال.

إن الإسلام حريص على نشر العلم، وتثبيت دعائم الإيمان. فإذا انتشر العلم الذي ينفع الإنسان في حياته، لم يعد للسحر محل في المجتمع المسلم. أو هكذا ينبغي أن يكون الحال. وإذا ثبتت دعائم الإيمان في نفس الفرد، وفي المجتمع كله، سقط التمسك بالشعوذة والخرافة سقوطاً كاملاً.



وفي تنزيه الله عزّ وجل لسليمان من بوائق السحر، درس تربوي عظيم؛ ذلك أنه لو كان في السحر خير لأمرنا الله عز وجل به. ولّما كان سليمان رسولاً، وقد أَنِفت نفسه الكريمة من السحر، عرفنا من ذلك أن القرآن يعلمنا درساً عظيماً في القدوة بالأنبياء، حتى تأنف أنفسنا من السحر والخرافة والشعوذة.

والمسلم لا يخاف من السحر والشعوذة؛ لأنه إذا كان ثمة ضرر، فلأن الله عزّ وجل أراد ذلك، وليس لأن السحر والشعوذة مصدر ضرر مباشر. لقد قلنا إن السحر يفرق بين المرء وأخيه، وينشر العداوات، بل قال الله عزّ وجل: "فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ". وقد وضحت أن هذا التفريق إنما يكون بسبب ارتياب الناس بعضهم من بعض. وعلى كل الأحوال، فإن الضرر لا يكون إلا بإذن الله سبحانه وتعالى.

إن العمل بالسحر والشعوذة صورة من صور تدنّي العقل والتفكير. دلّنا على ذلك قوله سبحانه: "وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾". والعلم هو البديل الصحيح للسحر والشعوذة. دلّنا على ذلك أن سليمان عليه السلام، كان بالعلم الذي آتاه الله إياه، يحكم الجن، ويقيّد الشياطين ليبطل كيدهم وسحرهم. وليس المقصود من ذلك أننا نستطيع أن نفعل ما فعله سليمان في حكم الجن. ولكننا بالعلم والإيمان قادرون على حفظ أنفسنا من كيدهم.

عداوة اليهود للإسلام

" وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ ۖ لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٣﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾".



توضح هذه الآيات صوراً من عداوة اليهود، لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وتبدأ الآية الأولى بذكر سبب عداوتهم له، فلا إيمان عندهم، ولا تقوى في قلوبهم.

ومن عجب أن يأتي هذا النفي غير مباشر: "ولو أنهم آمنوا واتقوْا"؛ أي أنهم لم يؤمنوا ولم يتقوا. وإنما جاء نفياً غير مباشر لعدة أمور، **أولها**: أن مجيئه بـ "لو أنهم" ينشئ عَرْضاً. فـ (لو) هنا ليست للتمني، كما في قول لوط عليه السلام: " لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكْنٖ شَدِيدٖ ﴿٨٠﴾ " وإنما هي لعرض الخير عليهم. **وثانيها**: أنها أفضل لإنشاء المفاضلة؛ فقد وضعتهم الآية أمام الأفضل، لتكون النتيجة هي الأفضل: " وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَمَثُوبَةٞ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٞ ". **وثالثها**: للدلالة على سوء الاختيار الذي أرادوه لأنفسهم. فما آمنوا ولا اتقوا، وكان ذلك بمحض اختيارهم. **ورابعها**: أن الله عزّ وجل يحب الخير لعباده، ولا يحب لهم السوء. فعلى الرغم من كفرهم، فإن الآية جعلت النفي بـ (لو)، للدلالة على أنه كان في إمكانهم أن يكونوا أهل إيمان وتقوى.

(لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون)

المثوبة مصدر ميمي من (ثاب)، والمقصود به الثواب. فكون الثواب من عند الله خير دون شك، ولكنهم من ذلك في شك، فلذلك لم يكونوا يعرفون.

(يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا، وقولوا انظرنا)

كان اليهود إذا أرادوا من الرسول أمراً، يقولون له (راعنا)؛ ظاهره أنهم يقصدون طلب الرعاية، وما أرادوه خلاف ذلك؛ فقد أرادوا قبّحهم الله أن يصفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرعونة التي هم أهلها.

هذا، وفي العبرية كلمة للذم وهي (راع)، وتعني شرّير أو مقيت، أو بغيض. وقد كانوا يذمّون بها رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خلا بعضهم إلى بعض. ويبدو أن



بعض المسلمين استعملوا - عن حسن نية ومجرد تقليد غير واع - الكلمة العربية، فنهاهم الله عن ذلك.

(انظرنا)

اجعل لنا من نظرك ورعايتك نصيباً.

(وللكافرين عذاب أليم)

لفظ الكافرين عام، وإن كان المقصود في هذا السياق أولئك الذين يؤذون رسول الله.

(ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنزّل عليكم من خير من ربكم)

هذه صورة أخرى من صور عداوة أهل الكتاب والمشركين للمسلمين. فهم لا يحبون أن ينزل عليهم الله عليهم خيراً من عنده. والخير المقصود في هذا السياق هو الوحي، وإن كان اللفظ عاماً، يشمل صنوف الخير. وهذه صورة من صور حسد أهل الكتاب للمسلمين. ويلاحظ أن التعبير (أهل الكتاب)، يرد لأول مرة. فقد كان في الآيات السابقة يذكر بني إسرائيل، والذين هادوا. وليس المقصود من (أهل الكتاب) في هذا السياق اليهود خاصة. فالمراد هم أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

وقد جمعتهم الآية - يهود ونصارى - مع المشركين. فعلى الرغم من كونهم أهل كتاب، وعلى الرغم من كون القرآن مصدقاً لما معهم، فإنهم - مع ذلك - لا يقلون عن المشركين عداوة للمسلمين، ولذلك اجتمعوا كلهم على صعيد واحد.

(والله يختصّ برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم)

هذا ردّ ضمني عليهم، وإبطال لحسدهم. فالفضل من الله، والله يختص به من يشاء من عباده.

وكون فضل الله عظيماً، يتضمن في هذا السياق، بشرى للمسلمين، وإمعاناً في إشعال غيظ قلوب الكافرين.

القـراءات:

١ - قرأ الجمهور (راعنا)، فعل أمر من المراعاة، كما وضحنا. وقرأ الحسن (راعنًا) بالنصب، على أنه صفة لمصدر محذوف تقديره: "قولاً راعناً" وبذلك تكون هذه القراءة دالة على ما أرادوه من وصف سيد الخلق صلى الله عليه وسلم بالجهل. قاتلهم الله أنّى يؤفكون.

٢ - قرأ الجمهور (انظُرنا) بضم الظاء؛ وهي فعل أمر كما وضحنا، دال على طلب الرعاية والنظر.

وقرأ أبيّ والأعمش (أَنْظِرْنا) بكسر الظاء. والهدف من هذه القراءة، بيان كيفية مخاطبته صلى الله عليه وسلم، إذا أراد المتكلم التأخير والإمهال.

٣ - قرأ الجمهور (ولا المشركين) بالجر، عطفاً على (أهل الكتاب). وقرأ الأعمش (ولا المشركون) بالرفع، على الاستئناف الدال على الاستدراك بالإلحاق، وهو أسلوب رفيع في العربية ولكن النحاة لم يسمّوه، بل لم يقفوا عنده.

٤ - قرأ الجمهور (أن يُنَـزّل) بتضعيف عين الفعل. وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وابن محيصن، واليزيدي (أن يُنْزل) بإسكان النون، للدلالة على أقل ما يكرهونه، من الخير نازلاً على المسلمين.



التوجيه النفسي والتربوي

تقوم التربية الإسلامية على أساس متين من تعظيم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والتأدب معه، وانتقاء الألفاظ في مخاطبته. وفي هذا الأدب أساسان نفسيان، **أولهما**: أن التأدب مع رسول الله هو في حقيقته، آية حبّه صلى الله عليه وسلم، وآية اتّباعه. **وثانيهما**: أن التأدب معه عليه الصلاة والسلام حفظ للإيمان، بدليل قوله تعالى: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ۝ " (الحجرات ٢ - ٣).

وينبغي أن يكون المسلم على حذر، من أن يقع - من حيث لا يدري - في تقليد المشركين واليهود، في مخاطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيفقد بذلك إيمانه وتحبط أعماله.

والتلاعب بالألفاظ ليس من أخلاق المسلم، بخاصة عندما يكون في ذلك إيذاء للناس، واستخفاف بهم وبعقولهم. وإنما ينشأ التلاعب بالألفاظ من قدرة المرء على توجيه مباني الكلام، على وجوه متعددة، وهي قدرة لغوية نفسية في آن معاً، ووجهها اللغوي معروف، وقد وضحته.

وأما الوجه النفسي فيظهر في كون المرء محباً لإيذاء الناس والتحكم بهم، واستفزازهم، بما يجعل المتلاعبين بالألفاظ، في منأى عن المساءلة، أو بما يجعلهم يظهرون على الناس بقدرات خاصة.

النسخ والإنساء

"﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝ أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ۝﴾".

زعم اليهود أن شريعتهم لا تُنسخ. واحتجوا لذلك بأنه إذا كان محمد صلى الله عليه وسلم مُصَدّقاً للتوراة، فكيف يكون شرعه ناسخًا لشرعها؟ وفي ذلك قدر من المغالطة كبير. فإن التصديق نوعان أحدهما إقرار بالصدق، والآخر إقرار بالتسليم والاتّباع. وما قال أحد إن تصديق محمد صلى الله عليه وسلم للتوراة هو للاتّباع. وعلى ذلك، فتصديقه للتوراة حكم بأن الله قد نَزَّل التوراة على موسى عليه السلام، وهو كذلك حكم بصحة مناسبة أحكامها في أزمانها. وهذا خلاف مفهوم النسخ الذي هو حكم بانقضاء زمن تطبيقها. وعلى ذلك لا تعارض بين كون القرآن مصدقاً للتوراة، وكونه ناسخاً لها، فالمفهومان مختلفان على الجملة والتفصيل.

وقد جاء في التفاسير أن بعض منافقي اليهود، كانوا يروّجون أن محمداً صلوات الله وسلامه عليه، كان ينسى بعض ما ينزل عليه. وهم بذلك يشيرون إلى القرآن المنسوخ حكمًا وتلاوة. فهو عليه الصلاة والسلام لا ينسى كما زعموا، ولكن الله كان يرفع بعض ما يُنزل على رسوله، وهذا هو الإنساء.

النسخ لغةً هو المحو أو النقل، وهما معنيان مختلفان، وإن كان أحدهما - وهو النقل - متطوراً على الآخر، وهو المحو. وقد سمّي نقل الكلام المكتوب، بإعادة كتابته، نسخاً. هذا على اعتبار أن الأصل، عند نقل الكتابة عنه، يصبح في حكم الممسوح والْممحُوّ. وبذلك تكون تسمية نقل الكتاب نسخاً استعارة عقلية. وأما المعنى اللغوي الآخر، وهو النقل، فأقرب ما يوضحه أن الذي ينقل كلاماً مكتوباً يسمى ناسخاً؛ لأنه



ناقل لـه. وعلـى كـل حـال ، فهـذا المعنـى لـيس له صلة بالمعنى الشرعي للنسخ. وتبقى صلة المعنى اللغوي الأول وهو المحو ، ألصق بالمعنى الشرعي.

أمـا النـسخ أو الإنـساء ، مـن حيـث المعنـى الـشرعيّ فبينهما علاقة سبب ونتيجة. ذلك أنه لما كـان الحكـم بالنسخ ، كانت النتيجة نسيان المنسوخ. وعليه يكون نسيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له ، نتيجة تلقائية لحكم الله بنسخ بعض كلامه سبحانه.

عـرفنا سبب نـزول الآيـة كما ترويه التفاسير. وإذا صحّ أن الذي نقلناه عنهم هو سبب النـزول حقـاً ، فالآيـة لا تنـشئ فقـط رداً علـى الـيهود. إنهـا تـنـشئ حكمـاً بوجـود مبدأ النـسخ ، ومـا يتـضمنه مـن تغييـب للحكـم وإنساء لـه. وهـذا في النظر القانوني مبدأ عظيم. وعلى أساسه يقوم تجديد الأحكام والقوانين. وهذا دليل على أن الشريعة الإسلامية شريعة المرونة ، وهـي لـذلك شريعة الحياة. ولا يقدّر هذا المبدأ حقّ قدره أحدٌ مثل رجل القانون ، ففـي مقـدوره أن يتـصور - كمـا لا يتـصور غـيره - كيـف يكـون القـضاء ، وكـيف تكـون الأحكام ، إذا تبدّلت مقتضياتها ، ولم تتبدّل الأحكام بسبب تلك المقتضيات.

وجود النسخ في القرآن نفسه ، أمر لا أجد لنفيه منه وجهاً مقبولاً. وقد رفض أبو مـسلم الأصـفهاني - مـن معتزلة القرن الرابع الهجري - القول بوجود النسخ في القرآن. وقد أخـذ يـتأوّل الآيـات الـتي يـرفض القـول بنسخها. هـذا ، وعلـى الرغم من وجود مبدأ النـسخ ، فإنني أتحفظ على القول بنسخ كثير مما قولوا بنسخه. وسنرى ذلك عند تفسير هذه الآيات بإذن الله تعالى.

ينبغي أن نعلم أن النسخ يعني وجود حكمين متعارضين ، لا يمكن الجمع بينهما. وهـذا واضـح بيانه في تحـريم الخمـر. فآيـة النـساء تحرم شرب الخمر ضمناً ، فقد نصّت على النهـي عـن الـصلاة في حـال الـسكر ، ممـا يعني أن الشرب في غير وقت الصلاة مشروع. قال تعـالى : " يـا أيهـا الـذين آمـنوا لا تقـربوا الـصلاة " يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ". ولكـن الآيـتين ٩١ - ٩٢ مـن المائـدة ، تجعـلان شرب الخمر محرماً تحريماً قاطعـاً ؛ فحكمهمـا حكـم دائـم ، غير مرتبط بوقت الصلاة ولا غيرها. وتلك



حكمها حكم مرتبط بأوقات الصلاة. ولا يمكن الجمع بين الحكمين. وعليه، فإن آية التحريم ناسخة، وحكمها ناسخ، وآية الإباحة الضمنية منسوخة، وحكمها منسوخ.

وينبغي أن نعلم كذلك أن النسخ حكم، وليس خبراً. ويترتب على ذلك، أن القصص ليس فيها ناسخ ولا منسوخ، وأن التهديد والوعيد ليس فيهما ناسخ ولا منسوخ؛ لأنها ليست أحكاماً، وإنما هي أخبار عن سوء عاقبة من يقع في مخالفة الأحكام الشرعية.

إن انقضاء زمن تطبيق الحكم هو العامل الأظهر في نسخه. أما المفاضلة بين الناسخ والمنسوخ فقد تكون بين الحسن والأحسن، من جهة مصلحة العباد. وتكون بين الحسن ومثله، من جهة هذه المصلحة كذلك. ومن أجل ذلك قالت الآية: "نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ". والأصل في ذلك كله مصلحة العباد، وإلا فلا تفاضل بين آية المائدة ذاتها، وآية النساء ذاتها. الأفضل هو تطبيق هذه في مدة معينة، وتطبيق تلك في كل وقت.

ونسبة الخير إلى الآية الناسخة (بخيرٍ منها)، والمثلية هو من قبيل المجاز العقلي؛ لأن المفاضلة ليست بين الآيتين، وإنما هي بين المصالح التي يقتضيها الحكمان الناشئان عنهما.

وقد لا تظهر المفاضلة إلا ببيان بعض الأمثلة التي يظهر فيها القصد. فنسخ شريعة موسى وعيسى بشريعة محمد عليهم السلام جميعاً، هو من قبيل المنسوخ بما هو خير منه، ونسخ حكم كراهية الخمر في قوله تعالى: "قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ" بتحريم الخمر ه ومن قبيل نسخ حكم بما هو خير منه.

وأما نسخ شريعة هود بشريعة صالح عليهما السلام، فهو من قبيل نسخ شريعة بما هو مثلها. ونسخ حكم الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض، هو من قبيل نسخ حكم بمثله؛ لأن المنفعة تتحقق بهما.



(ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير)

الحديث عن قدرة الله في هذا السياق، وهو تقرير حكم النسخ، يدل على أن النسخ داخل ضمن حكمة الله وتقديره. فالتقدير الحكيم هو المعنى الأظهر من قوله (قدير). وليس من شأن اسم الفاعل (قادر) أن يدل على التقدير الذي تدل عليه الصفة المشبهة (قدير). ولما كانت القوة جامعاً بينهما، كانت خصوصية كل منهما على دلالته واضحة. ففي اسم الفاعل (قادر) قوة فاعلة، وفي الصفة المشبهة (قدير) قوة مقدّرة حكيمة.

القراءات

١ - قرئ الفعل (نَنْسَخ) من (نَسَخ)، وهي قراءة الجمهور. وقراءة ابن عامر وهشام (نُنْسخ) بضم النون الأولى، وتسكين الثانية، وكسر السين، من الفعل المزيد (أنسخ). ومن ذهب إلى تخطئة هذه القراءة فقوله مردود. لأن هذه القراءة تدل على الأمر بالنسخ مردّه إلى الله، وأن إحداثه إنما هو من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو من أمر جبريل له بفعل ذلك. وأما قراءة الجمهور فتنسب النسخ إليه تعالى، باعتبار أمره وإرادته.

٢ - قرأ عمر، وابن عباس، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن محيصن، واليزيدي (نَنْسَأها) بفتح نون المضارعة، وسكون الهمزة. وهذه القراءة دالة على الإنساء الدال على التأخير، وهو وثيق الصلة بالنسخ، وإن لم يكن هو إياه. ومنه إنساء تحريم الخمر حتى أصبح المسلمون مُهَيَّئين للعمل به.

(ألم تعلم أن الله له ملك السماوت، وما لكم من دون الله من وليٍّ ولا نصير)

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، أنه لما كان النسخ صورة من صور العلاقة بين السماء والأرض. ولما كان أمر السماوات والأرض كله بيد الله تعالى، ولما كان النسخ من هذا الأمر، كان النسخ من عنده تعالى وحياً من لدنه.



والآية السابقة، وهي آية النسخ، تبدأ بذكر القضية الصغرى، وهي قضية النسخ. والآية الثانية تذكر القضية الكبرى، وهي أن له ملك السماوات والأرض. فإذا لم تفهم القضية الصغرى، أو تستوعب، فإنها تستوعب بذكر القضية الثانية، وهي الكبرى، باعتبار أن أولاهما متضمنة في الثانية. وقد أوحى توارد الآيتين بهذا المعنى، إذ إنه بعد أن قرر حكم النسخ، أخذ يقرر بصيغة السؤال: "ألم تعلم".

وقد قررت الآية أن المخاطبين ليس لهم من دون الله وليّ يتولاّهم، ويرعى أمرهم، ويحفظهم، وينصرهم على أعدائهم غير الله سبحانه. وورود هذا المعنى في هذا السياق، يدل على أن النسخ ما هو إلا من رعاية الله الذي هو وَليُّهم.

(أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سُئِل موسى من قبل ومن يتبدَّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السبيل)

تصور هذه الآية، بعض خصائص أمة محمد صلى الله عليه وسلم. فهذه الأمة أمة أدب مع الله ورسوله. ولذلك ليس لها أن تتجرأ فتسأل ما سأله بنو إسرائيل لموسى، حين قالوا له: أرنا الله جهرة. وحين قالوا له: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، وحين قالوا له: لن نصبر على طعام واحد، وغير ذلك مما هو معروف. والمقصود بعدم السؤال كما سأل بنو إسرائيل، ألاّ يتطاولوا مثلهم. ومن خصائص هذه الأمة التي تظهر في هذه الآية كذلك، السعة في احتمال الأوامر والنواهي، من غير ضجر ولا ملل، ومن خصائصها كذلك ثبوتها على دينها. ولما علم الله فيهم ذلك، أنكر عليهم أن يتبدلوا الكفر بالإيمان. وهو إنكار لا يدل على أن الأمر المستنكر متوقع حدوثه. وفي الآية تحذير من التأثر باليهود؛ ذلك أن تقليدهم يؤدي بهم إلى استبدال الكفر بالإيمان.

التوجيه النفسي والتربوي

تعمل التربية الإسلامية على بناء النفس الإنسانية على ثوابت كثيرة منها: أن التسليم لله عزّ وجلّ، يجعل العقيدة أرسخ في القلب، فلا يعود الإيمان محلاً للتقلب.



ويجعل المؤمن قادراً على إبصار بعض جوانب الحكمة، في أحكام القرآن، في أوامره ونواهيه، في ناسخه ومنسوخه، وفي كل ما ينبغي أن يتبصّره العالم المؤمن.

وقد ربط القرآن الكريم بين الإيمان والنظر في حقائق الكون، وآيات الله فيه. فإذا أبصر القدرة العظيمة في السماوات والأرض، سكنت نفسه، واستقرّ فؤاده، وطابت حياته.

حسدُ أهل الكتاب

" وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾ ".

تتضمن هاتان الآيتان موقفين مختلفين، بل متناقضين تماماً. أما الموقف الأول فهو حسد أهل الكتاب للمسلمين. ويظهر هذا الحسد في الغالبية العظمى منهم، يودّون لو يردّون المسلمين عن دينهم، مع ما عرفوه من أن الإسلام هو دين الله. وموقفهم هذا موقف مسبق من المسلمين، وعلى أساسه تقوم تصرفاتهم وتعاملهم مع المسلمين. والموقف الثاني: ردّ المسلمين على هذا الحسد، بأن يعفوا ويصفحوا، حتى يظهر الله الحق، وبأن يزيدهم حسد أهل الكتاب وموقفهم منهم، تمسكاً بدينهم؛ فيحافظوا على إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والإكثار من فعل الخير.

(ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفاراً)

تُعبر هذه الآية عن موقف الحاسدين من أهل الكتاب، بالفعل (ودّ). ولست أجد فعلاً أدقّ في التعبير عن نفسية الحاسد، من هذا الفعل. فالحسد الذي يملأ قلوبهم، يدفعهم إلى حبّ إيذاء المسلمين. وليس هناك من أذى هو أكبر في نفوس القوم، من أن يردّوا المسلمين عن دينهم. وعلى أساس هذا الذي يحبّونه، تكون أفعالهم. وهذا استبطان عظيم، لما تكون عليه نفس الإنسان الحاسد.



والقوم ليسوا على ثقة من أن المسلمين سيرتدّون عن دينهم، ولكنهم لا يستبعدون ذلك. ولهذا جاء التعبير عن عدم اليأس من هذا الأمر بالتعبير بـ (لو يردّونكم)، ففي هذا التعبير أمل يتناسب مع الودّ الذي عبّر عنه الفعل (ودّ). ويمكن أن يظهر لك مثل هذا الأمل، إذا نظرت في قول من يقول: "وددت لو تحضر"؛ فهما ودّ وأمل يدفعان المخاطَب إلى الفعل.

وإنما كان هذا الحرص عل إخراج المسلمين من دينهم، بسبب أن هذا الدين هو الذي جعل لهذه الأمة شأناً، ورفع ذكرها بين الأمم، وقد كانت نسيًا منسيًّا.

(حسداً من عند أنفسهم)

في هذا الجزء من الآية تبرئة للتوراة والإنجيل اللذين نزلا من عند الله، أن يكون فيهما شيء من هذا الموقف، إنما هو حسد من أهل الكتاب أنفسهم. وهي هذا الجزء من الآية "مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم"، بيان لحقيقة الحسد نفسياً. فهو موقف داخلي (من عند أنفسهم)، رداً على مؤثر خارجي ذي شأن. ومن الحسد تنبع الكراهية، والحقد، والاستخفاف بذي الشأن الذي هو محل الحسد.

(من بعد ما تبيّن لهم الحق)

قلت: هذا الجزء من الآية دليل على أن هذا القرآن هو من عند الله. فنحن نعرف الآن في علم النفس، أن الحاسد لا يكون حاسداً، إلا بعد أن يتبين له شأن الطرف الآخر، وأن الله قد أعطاه ما ليس موجوداً عند الحاسد. فهذا الأخير يتمنى أن يكون عنده ما عند الآخر، ويتمنى أن تزول تلك النعمة منه.

(فاعفوا واصحفوا حتى يأتي الله بأمره)

في هذا الجزء من الآية إعجاز آخر. فإن أعظم ما يُذهب الحسد عند الحاسدين، هو العفو والصفح. والعفو هو المسامحة، والصفح هو عدم استبقاء شيء من السوء في



النفس. وعلى ذلك تكون هذه الآية قد وضعت علاجاً ربانياً لإزالة الحسد. ومن الذي يزيل الحسد؟ إنه الطرف المتضرر منه. هل يكون هذا إلا علاجاً ربانياً لما لا يستطيع المريض بالحسد أن يعالج به نفسه؟

ومجيء أمر الله، يعني وقوع إرادته سبحانه، بأن ينصركم عليهم، ويخلصكم من أذاهم، ويريحكم من شرورهم. وهذا هو الوعد الأقرب، وقد كان وتحقق؛ فأراح الله المسلمين منهم، وطردوا من جزيرة العرب. ولكن الوعد الآخر، وهو الأبعد؛ سيتحقق بإذن الله وإرادته، بإخراجهم من فلسطين، كما أخرجوا من الجزيرة، لذلك قال الله عزّ وجلّ:

(إن الله على كل شيءٍ قدير)

الحديث عن قدرة الله، في هذا السياق، إشارة إلى وعده الذي أومأ إليه في الآية نفسها، وهو إتيان الله بأمره، وتخليص المسلمين والعالم أجمع من شرورهم.

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله، إن الله بما تعملون بصير)

يأمر الله المسلمين أن يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، وأن يزيدوا من فعل الخيرات. والأمر بهذا كله، بعد الحديث عن حسد أهل الكتاب للمسلمين، يعني أمورًا كثيرة منها: أن حسد أهل الكتاب ينبغي ألاّ يلفتنا، ولا يشغلنا عن القيام بما أمر الله. فإن الانشغال بهم عما أمر الله، تحقيق لحسدهم، وإنجاح لمسعاهم في أن يردّوا المسلمين عن دينهم.

والأمر في هذه الآية، هو الأمر الذي كان بنو إسرائيل قد أُمروا به، وأشار إليه القرآن، ولكنهم لم يحفظوا. فكأن الآية تحض المسلمين على العمل الصالح الذي لم يستطع بنو إسرائيل أن يؤدّوه، كما أمر الله. وكأن الآية تقول لهم: هذه هي الطاعات فأدّوها، ولا تكونوا كاليهود الذين قصَّروا فيها، وفي هذا من التعريض بهم ما فيه.



ذكرت الآية الصلاة والزكاة، تعيينًا وتخصيصًا ؛ ثم شرعت باب الخير الذي يتضمن كل فريضة وتطوع. وقد عبّرت الآية عن ذلك بالشرط : (وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله). وكونه عند الله يعني أن الله حفظه، وأنه أثابكم عليه ثوابًا لا يعلمه أحد ؛ لأنه عند الله. ثم ختمت الآية بقوله تعالى : (إن الله بما تعملون بصير) ؛ لتشجيع المسلمين على العمل الصالح.

التوجيه النفسي والتربوي

أظهرت الآية الحسد في أقبح صوره وكلها قبيحة. ويكفي أنها جعلته صفةً لاصقةً بأهل الكتاب، وهم من هم في تحريف كلام الله، ومعاداة أنبيائه ورسله. وفي هذا من التقبيح ما يكفي المسلم، أن يتجنب الوقوع في الحسد. وعلاج الحسد في نفس الحاسد أمر يسير على من يسّره الله عليه. وقد أشارت الآية إلى العلاج، وهو ذو شقين أولهما أن يستطيع الإنسان السيطرة على نفسه ؛ لأن المرض منها، والعلاج فيها. فإذا راجع الحاسد نفسه قليلاً، وعلم أن هذا الذي فيه، إنما هو من داخل نفسه، وأنه لا ينبغي أن يوجّه سلوكه في الخارج، كانت الخطوة الأولى معالجة الحاسد لنفسه.

والشق الثاني من علاج الحاسد لنفسه، أشارت إليه الآية أيضاً، إذ قالت : " مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ ". فإذا استطاع الحاسد أن يتبين وجه الحق ؛ كأن يعرف أن الله قسّم الأرزاق، وأنه يرفع بعض خلقه، ويخفض بعضهم الآخر، أو غير ذلك مما ينبغي أن يعرفه، تحققت الخطوة الثانية في معالجة الحاسد لنفسه.

وأما الطرف الآخر وهو الذي تناله عداوة الحسد، فإن عدم سيطرته على نفسه ومشاعره، قد يوقعه في أخطاء تحقق للحاسد بعض مآربه. وأولى الخطوات في سيطرة المحسود على نفسه، هي أن يكون قادراً على الترفع، بالمسامحة، والعفو، والصفح. فإذا فعل ذلك انقلب حسد بعض الحاسدين إلى ودّ ومحبة. وعلى الأقل لن يكونوا قادرين على أن يؤذوه بإيقاعه، في ما لا يحبه لنفسه. والخطوة الثانية في سيطرة المحسود على نفسه، إنما تكون باللجوء إلى الله، والكثرة من الصلاة والصدقات، وهذه الخطوة مذكورة في قوله



تعالى معقباً على مكر الحاسدين: "وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ".

هاتوا برهانكم

"وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۝".

تحكي هذه الآيات طَرَفاً من ادّعاءات اليهود والنَّصارى. وقد اجتمع الفريقان في ادعاءاتهم على أمر، واختلفوا في أمور. اجتمعوا على أن الجنة لا شأن للمسلمين بها، فلن يكون لهم فيها نصيب. وليس القائل واحداً من الفريقين دون الآخر، فكلاهما قائل. فإذا كان اليهود هم القائلين، فالمسلمون والنصارى ليسوا من أهل الجنة، بمقتضى كلامهم. وعندما يكون النصارى هم القائلين، فاليهود والمسلمون لن يدخلوا الجنة. وبذلك يجتمع اليهود والنصارى على أن المسلمين لن يدخلوا الجنة. وقد تركت الآية ما اجتمعت اليهود والنصارى على القول به، وهو جعلهم المسلمين في النار، فلم تتحدث عنه صراحةً. وتناولت ما اختلف فيه الفريقان، وهو عدم موافقة اليهود للنصارى، وعدم موافقة هؤلاء لأولئك، فكل واحد من الفريقين يلمز الفريق الآخر، بأنه لن يدخل الجنة. فالجنة للفريق الذي يدّعيها، دون الفريق الآخر.

وقد وصف القرآن هذا بأنه (أمانيّ) - جمع أمنية - وأشدّ ما يخدع الإنسان أمانيّه التي تصدر عن نفسه التي بين جنبيه. واكتفى القرآن بأن يدحض أقوالهم، بأنها أماني. ومشكلة الأمنية أن خداعها مقبول، بل محبّب، عند من يكذب بها على نفسه.



ولذلك فالأماني قد تكون أكاذيب، لكنها أكاذيب على النفس أولاً، مدمّرة ثانياً. وحسب القرآن أن يصف أقوالهم بأنها أماني، ليكون ذلك الوصف أبلغ رَدّ.

ولم يكتف القرآن بذلك، بل طالب الفريقين بأن يأتوا بأدلتهم على صحة ما يقولون. لكن الآية ذكرت البرهان، ولم تطلب الدليل. والفرق بين الدليل والبرهان كبير. ويكفي للدلالة على ذلك أن الدليل إثبات للقضية التي تنشئها، بغض النظر عن كونها صادقة أو كاذبة. ولكن البرهان لا يكون إلا إثباتاً لصحة القضية، حتى يثبت صدقها، وتتأكد صحتها. فإذا لم يقدّم البرهان فالقضية كاذبة. ولذلك قالت الآية " إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ".

(بلى، من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه)

(بلى) - في الأصل حرف جواب، لسؤال منفي. وهو هنا ليس كذلك، وإنما هو للإضراب عن القضية التي ادّعوها. ولما كان الأمر للإضراب عن مقولة سابقة، كان لا بد من إنشاء قضية جديدة؛ إذ ليس الهدف هو تكذيبهم، وإنما الهدف بيان الحقيقة. والحقيقة هنا لها وجهان متكاملان أحدهما " مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ "، والآخر " فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ". وقد جاء الوجه الأول "من أسلم وجهه لله" مقيداً بقيد هو "وهو محسن".

أما إسلام الوجه لله فهو انقياد واستسلام تامّان لله تعالى. وأما الآخر "وهو محسن" فيظهر منه الإحسان للناس. أي أن إسلام الوجه لله، دون وجود الإحسان، قضية غير تامة. وتمامها في أن يقترنا متلازمين في: تسليم لله، وإحسان لخلقه. وقد جاء ذلك - قبل ذكر الجزاء - بالإفراد "أسلم، وهو، ومحسن، والضمير في **فله**، والضمير في **أجره**، والضمير في **ربه**.

أما ذكر الجزاء، فقد جاء بالجمع. وهذا واضح في الضمائر في كل من (أجرهم، ربهم، عليهم، هم، يحزنون). سيقال في تسويغ ذلك - بل قيل - إن الاسم الموصول



(من) يدل على المفرد والجماعة. وهذا صحيح لا غبار عليه نحوياً. ولكنه لا يجدي نفعاً في بيان جمال التركيب القرآني العظيم. لقد بدأت الآية بذكر المفرد: " مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾ ". قلت: السبب في ذلك أن الإيمان يبدأ بالفرد، وينتهي بالجماعة. فكل واحد من أفراد الجماعة يؤمن أولاً، ثم تصبح الجماعة كلها مؤمنة، هذه واحدة. ثم إن الجزاء يكون للفرد أولاً، وللأمة بمجموعها ثانياً، هذه ثانية.

(فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

ذكرت العلاقة بين الخوف والحزن في آية سابقة. وأزيد هنا فأقول: إن في هذا الجزء من الآية تعريفاً باليهود والنصارى، فلا هؤلاء ولا أولئك ممن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

(وقالت اليهود ليست النصارى على شيء)

في هذه الآية قضية لا يتم الهدف منها، إلا بذكر وجهها الآخر، وهو " وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ ". إذ لو اكتفى القرآن بذكر الوجه الأول، وهو حكاية قول اليهود في النصارى، لكان معنى ذلك أنه ينتصر للنصارى ضد اليهود، وليس هذا هو الهدف. ومع ذلك فليس الهدف تكذيب قول كل فريق في الفريق الآخر؛ وإنه والله لصحيح. ولكن الهدف من ذلك هو بيان ما صار إليه الجدل الديني بين الفريقين؛ فقد صاروا بعد تحريف الديانتين إلى اتهام بعضهم لبعض.

(وقالت النصارى ليست اليهود على شيء)

ليس هذا القول رداً منهم على اليهود بالضرورة؛ وإنما هو لبيان ما هم عليه من تكذيب لليهود، كما كان قول اليهود لبيان ما هم عليه من تكذيب للنصارى. ومع ذلك،



فإن هذا لا يمنع أن يكون ذلك رداً من النصارى على اليهود. وهو على أي حال دالّ على أن كل واحد من الفريقين، غير قادر على أن يثبت صحة ما هو عليه من اعتقاد.

•

(وهم يتلون الكتاب)

هذا يعني أن الكتاب الذي يتلوه كل فريق، حجة عليهم. فليس فيه ما يثبت بالقطع أن اليهود على حق، بعد أن كفروا به. بل الموجود فيه يدينهم، وكذلك شأن النصارى مع كتابهم. ولهذا الجزء من الآية معنى آخر، وهو أنهم يتلون كتبهم، ويجدون فيها ذكر محمد صلى الله عليه وسلم، دون أن يؤمنوا. وهذا تلميح عظيم في إثبات أمرين، أولهما تكذيب كل فريق وإدانته بالكتاب الذي عنده. وثانيهما إقامة الحجة عليهم من كتبهم بنبوة محمد صلوات الله وسلامه عليه.

وقد جاء ذكر الكتاب مفرداً، وهو يحمل أحد معنيين، أولهما كون الكتاب مصدراً للفعل (كَتَبَ): كَتَبَ يكتُب كتاباً وكتابة. ويكون هذا المصدر دالاً على اسم المفعول، كما جاء في الحديث: اكتبْ لنا كِتاباً؛ أي كلاماً مكوباً. ويكون هذا المصدر الدال على اسم المفعول إشارة إلى المكتوب عن النبي صلى الله عليه وسلم في التوراة والإنجيل. وثانيهما أن وصف التوراة والإنجيل بأنهما (الكتاب) لأن اليهود والنصارى يسمّون أهل الكتاب، كما يسمى كل فريق منهما بذلك.

(كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم)

الهدف من إنزال الكتاب عليهم هو أن يكونوا أهل علم وهداية، لا أن يكونوا أهل جهل وغواية، ولكنهم كانوا. فشأنهم في ذلك شأن المشركين الذين لا يعلمون شيئاً من أمر التوحيد، ممن كفروا بمحمد عليه الصلاة والسلام، فقالوا مثل ما قالت اليهود والنصارى؛ قالوا: ليس محمد على شيء!!!



(فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون)

هذا الجزء من الآية لا يعني أن أحد هذين الفريقين (اليهود والنصارى) على حق، وأن الآخر على باطل، وأن الحكم سيكون لأحدهما على الآخر. ولكنه يعني أن الفريقين على باطل. وسوف يحاسبهم الله على باطلهم الذي أدّى إلى اختلافهم.

التوجيه النفسي والتربوي

يحرص المنهج الرباني في التربية، على أن يكون عقل الإنسان منضبطاً بما يرفعه عن عقول العوام، فلا تستخفّه الأماني فتغريه، ولا يطلق الأحكام جزافاً فتوقعه في التناقض والخطأ. وبذلك يكون حريصاً من فلتات اللسان، والأوهام التي يحكم بها على الآخرين. وكل ذلك مفهوم من ردّ القرآن الكريم على أحكام اليهود والنصارى، بعضهم على بعض؛ إذ قالت الآية: " تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ " للإمعان في الاستخفاف بتلك الأحكام.

ويحرص هذا المنهج على أن يكون تفكير المسلم منضبطاً بالاستدلال على القضايا، استدلالاً يرقى إلى درجة البرهان الناصع. وقد ربط هذا المنهج العظيم بين كون الأمر صادقاً، وكونه قابلاً للبرهنة على صدقه. فإذا لم يكن قابلاً للبرهنة على الصدق، لم تعد القضية صادقة. بل ذهب القرآن إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ ربط بين كون المرء نفسه صادقاً أو غير صادق، وكون القول الذي يقوله قابلاً للبرهان أو غير قابل. ولا يرضى المسلم أن يوصف بأنه كاذب، فهو يتجنب الخوض في قضايا ليس له بها علم ومعرفة.

إن تلاوة المسلمين للقرآن، يجب أن تكون مبرأة مما ينقضها من قول أو فعل. فلا يقع المسلم في ما كان أهل الكتاب يقعون فيه، وهم يتلون الكتاب، والكتاب يكذبهم، ويقيم الحجة عليهم. وحسب المسلم خوفاً من هذا السلوك غير القويم، أن يصفه الله عزّ وجلّ، بأنه سلوك الذين لا يعلمون، وحسبه خوفاً منه أيضاً، أن الله سيحكم فيه يوم القيامة.



المساجد والتوحيد

" وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ۝ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝ ".

تتحدث هذه الآيات عن موضوعين مترابطين أولهما ظلم الاعتداء على المساجد، ومنع الناس من الصلاة فيها، وثانيهما التوحيد. ولما كان ترابط هذين الموضوعين مما لا يخفى على أحد، كان ترابط هذه الآيات مما لا ينبغي أن يكون خافياً.

(ومن أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه)

(من) اسم استفهام. وعندما يجيء بعد هذا الاسم مباشرة اسم تفضيل، يكون التركيب المكوّن منهما، دالاً على استغراق السؤال؛ فكأنه قال: أيّ الناس جميعاً أظلم؟ والجواب المقصود فيه استغراق كذلك، وتقديره لا أحد أظلم ممّن... .

أما الذين منعوا مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه، فقد قيل إنهم النصارى الذين "حملهم بغضهم لليهود على أن أعانوا بختنصّر البابلي المجوسي على تخريب بيت المقدس" (تفسير الطبري ١/ ٥٧٣). وقيل إنه بختنصّر نفسه، وقيل إنهم مشركو العرب الذين منعوا المسلمين في الحديبية من أن يصلوا إلى بيت الله الحرام (الطبري ١/ ٥٧٤).

قلت: أما قولهم إن النصارى هم المقصودون، إذْ أعانوا بختنصّر على اليهود، عند خراب بيت المقدس، فغير صحيح؛ لأن السَّبْي البابلي كان قبل ميلاد المسيح عليه السلام بستة قرون. والآية - والله أعلم - تنشئ حكماً، أكبر من أن يكون المقصود فيه فردًا، أو فئة معينة من الناس. فقد ربطت الآيات بين المساجد والتوحيد؛ إذ الاعتداء على



المساجد كي لا يذكر فيها اسم الله، اعتداء على التوحيد نفسه. وقد أكّد التوحيد في آيتين لاحقتين الصلة بين التوحيد والمساجد.

(أن يذكر فيها اسْمُه)

قد يكون المعنى: من أظلم ممن منع مساجد الله، من أن يذكر اسمه فيها. فيكون المصدر المؤول من أنْ والفعل، في محل نصب بنزع الخافض. وقد يكون المعنى: من أظلم ممّن منع مساجد الله ذكر اسم الله فيها. فيكون المصدر المؤول في محل نصب، مفعولاً به ثانياً.

(وسعى في خرابها)

يكون السعي في الخراب بالتدمير، أو بمنع الناس من ذكر الله فيها. فإذا كان المعنى الثاني هو محل التركيز في النظر والتأويل، كان ذلك دالاً على أن الخراب مرحلة متطورة في منع الناس منها. فيبدأ ذلك بمنع الناس منها، ثم التشديد في هذا المنع حتى تصبح المساجد خراباً.

(أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين)

يظهر دخول المانعين إلى المساجد، في مناسبات يحتاجون فيها إلى الظهور فيها، للتستر والخداع. فإذا دخلوها كان دخولهم إليها مع خوف شديد، تظهر آثاره في حراسة أعوانهم لهم، واسترابتهم في كل حركة ونظرة من الموجودين فيها، وربما صلّوا فيها وهم على غير وضوء.

(لهم في الدنيا خزي، ولهم في الآخرة عذاب عظيم)

أما الخزي - وهو الذل والعار - في الدنيا، فلأنهم أرادوا ألاّ تكون كلمة الله هي العليا، فأذلّهم الله. وأما العذاب العظيم في الآخرة، فهو كفاء الجرم العظيم الذي ارتكبوه في دنياهم.



(ولله المشرق والمغرب، فأينما تُوَلّوا فَثَمّ وجه الله، إن الله واسع عليم)

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، مرتبط بالمعنى الذي تؤديه الآية السابقة. وتكون دلالة الارتباط، بحسب الذي عرضناه عند تفسير الآية السابقة، كما يأتي: على الرغم مما عمله هؤلاء الظالمون لخراب بيوت الله، فالأرض كلها مشرقها ومغربها لله، فحافظوا على صلاتكم، وأينما ولّيتم وجوهكم لله - في المساجد وفي غيرها فوجه الله عزّ وجل عند قصدكم. وهذا يعني أنه لا ظلم، ولا تخريب للمساجد، يمكن أن يمنع المسلمين من ذكر الله، وإقامة الصلاة. وقد كان بعض المسلمين في الصين، وفي جمهوريات الاتحاد السوفييتي المسلمة التي كانت تحت الحكم الشيوعي، يحافظون على صلواتهم، لا يمنعهم من ذلك، ما كانوا يجدونه من قتل وتعذيب، وتهديم للمساجد، وتحويلها إلى حانات واصطبلات.

ثمة رأيان في تأويل هذه الآية. فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنها ردّ على اليهود الذين أزعجهم تحويل القبلة، من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام في مكة. وقد كانوا من قبل يَعْظُمون، بأن رسول الله يتوجه إلى بيت المقدس في الصلاة، فردَّت عليهم الآية، بأن الجهات كلها لله.

وذهب آخرون إلى أن هذه الآية قد نزلت قبل أن تُفرض قبلة الكعبة، ثم نسخ حكمها بعد ذلك، بالتوجيه إلى بيت الله الحرام في مكة.

غير أنني أرى أن هذه الآية تهدف إلى ما هو أبعد مما قالوه. إنها تهدف إلى تأسيس حكم تكون فيه **الجهة** تابعة **للتوجه**، من غير أن يكون ذلك رداً على اليهود بالضرورة، ولكنه قد يكون. ولا تكون الآية منسوخة، بل مقررة لمبدأ عام، ينطلق منه أي حكم يأتي بعد ذلك، بخصوص هذا الشأن. إنها توطئة لفرض القبلة، بسلامة التوجه إلى الله، من غير أن تكون الجهة (أي المكان) هي محل التوجه، والقبلة في حقيقتها ليست إلا ضبطاً لهذا التوجه.

وقد ذكرت الآية المشرق والمغرب، باعتبارهما غايتين قُصْوَيَيْنِ. ولما كان شأنهما كذلك، فكل ما بينهما داخل في الحكم الذي يشملهما، أي أن ما بين المشرق والمغرب هو



كذلك لله سبحانه. بل إن النص نفسه، يدل على أن كل جهة مقصودة، في المشرق كانت أو في المغرب، و في الشمال، أو في الجنوب. فما خصّ المشرق والمغرب، لقصر المعنى عليهما، وإنما لأن التعبير عن كل الجهات بأكثرها شيوعاً على الألسنة، أمر معروف في العربية.

ذكرت الآية أنه حيثما ولّينا وجوهنا، فثمّ وجه الله. كلمة (ثم) هذه ظرف دال على ما يدل عليه اسم الإشارة (هناك). أي أن هذه الكلمة لها دلالة ظرفية، وأخرى إشارية. ومن العجب أن يعجز النظر النحوي عن استقراء المعنيين في الكلمة. لكن المزلق الخطير الذي وقع فيه بعض العلماء، جعلهم ينسبون الجهة إلى الله، فشبّهوا، وما كان لهم أن يفعلوا. وعلى رأيهم هذا، فإن المسلمين "لا يوجهون وجوههم وجهاً من ذلك وناحية، إلا كان جلّ ثناؤه في ذلك الوجه، وتلك الناحية؛ لأن له المشارق والمغارب، **وأنه لا يخلو منه مكان**" (تفسير الطبري ١ / ٥٧٨). قلت: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما المقصود أنهم لا يتوجهون إلى الله، إلا كان الله عند قصدهم، يكون الله معهم عند توجههم، معية شمولية أكبر من الزمان والمكان، فحيثما كانوا، وفي أي وقت توجهوا إليه فهو مع التوجّه، وليس هو في مكان التوجه نفسه، تعالى الله عن ذلك. وهذا بعض ما يشير إليه وصفه تعالى بأنه واسع. فالسعة هنا ليست تعقيباً على سعة ما بين المشرق. ولكنها سعة علمه سبحانه، وإنها أوسع من الزمان والمكان.

(وقالوا اتّخذ الله ولداً سبحانه، بل له ما في السماوات والأرض، كلٌّ له قانتون)

في حكاية الآية لقولهم (اتخذ الله ولداً) تسفيه لهذا القول. ولذلك جاء الإضراب عنه بعد ذلك (بل له...). وما هذا الإضراب إلا لأن المقولة لا تستحق إلا الإنكار. وجملة الإضراب (بل له ما في السماوات والأرض) ردّ على بطلان قولهم. فالذي له ملك السماوات والأرض، لا يتخذ ولداً؛ لأن اتخاذ الولد حاجة أساسية في استبقاء النوع. فأين هذه الحاجة ممّن خلقها فينا؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.



وكل ما في السماوات والأرض قانتون له ؛ أي أنهم خاضعون له ، فهم عبيده المقرّون له بالعبودية.

(بديع السماوات والأرض ، وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون)

البديع صفة مشبهة دالة على الفاعلية ؛ أي أنه تعالى خالق السماوات والأرض ومبدعها على غير مثال سابق. ومن هنا جاءت كلمة (بديع) في هذا السياق.

والمقصود بالفعل (قضى) : أراد وحكم. وإرادته سبحانه ، أقرب مما بين الكاف والنون. وصدور الأمر بالأمر (كن) دليل على أن إرادته سبحانه أمر ، وأنها لا بد متحققة ، ولذلك قال (فيكون) ، أي فيكون ما أراد.

التوجيه النفسي والتربوي

حرص المنهج الرباني في التربية ، على أن تكون المساجد أماكن للعبادة ، والعلم ، والتعليم ، من أجل أن تظل العبادة ذات طابع روحي شفّاف. ولو لم تكن المساجد دوراً للعبادة والعلم معاً ، ما تأتّى للحضارة الإسلامية أن ينتشر فيها العلم ، على النحو الذي لا نجد نظيراً له في التاريخ. فالمساجد مفتوحة ، يؤمّها الناس وقت الصلاة ، وفي كل وقت طلباً للعلم. ولكن المساجد كان لها أكبر من هذا الأثر ؛ فهي تضفي على العبادة وصلاً جماعياً بالخلاّق العليم. فيكون تأثير الصالحين في نفوس تلاميذهم ، وفي الناس جميعاً ، أقوى مما يكون عليه تأثيرهم خارج المسجد. ومن أجل ذلك يحرص الظالمون على تخريب المساجد لتجفيف منابع الإسلام.

والمسلم لا يدخل المسجد خائفاً من أعداء الله ، بل يدخله والطمأنينة تملأ قلبه ، وانشراح الصدر يملأ كيانه كله. وهذا يعني في المحصلة النهائية أن ارتياد المساجد يعلّم الشجاعة ، كما يعلّم التقوى.

وسواء أكان المسلم داخل المسجد ، أم في أي مكان في الأرض ، شرقاً أو غرباً ؛ شمالاً أو جنوباً فإن قلبه متوجّه دائماً إلى الله.



والنظر في ملكوت السماوات والأرض، وما أودعه الله فيها من عجائب الخلق، وعظيم الآيات، يجعل التوحيد أرسخ في قلب المؤمن. ومن هنا نعرف لماذا جاء اسم الله " بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ "، بعد قول المشركين إن لله ولداً. فلو تأمل هؤلاء في آيات الله في السماوات والأرض، لعرفوا أنه سبحانه لا شريك له.

والقلب المؤمن شديد التسليم لله. فهو لا يرى من الحوادث مرئياً، إلا رأى فيه قدرة الله التي تمثلها الآية الكريمة: " كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ".

تشابهت قلوبهم

" وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾ ".

ذهب بعض المفسرين إلى أن المقصود بالذين لا يعلمون "النصارى". وعليه يكون النصارى مقلدين لليهود؛ إذ أرادوا أن يكلمهم الله، كما طلب اليهود أن يروا الله جهرة، وذهب آخرون إلى أن الذين لا يعلمون هم كفار العرب؛ فيكون هؤلاء في عدم تعلمهم (أي بقلة عقلهم) كاليهود والنصارى، فنسبة عدم العلم إليهم غاية التّسْفيه لهم.

ويبدو أن الآية قد نزلت رداً على مشركي العرب الذين كانوا يستهزئون برسول الله صلى الله عليه وسلم، **وقد علّق القوم إيمانهم بمستحيل.** وهذا هو المعنى الذي أرادت الآية أن تقفنا عليه. وأما الآية التي طلبوها، فهي من قبيل **تعليق النتيجة على سبب مفتوح.** بمعنى أنه لو جاءتهم آية، لطلبوا غيرها، إلى ما لا نهاية. وهذا المعنى مستفاد من كون الآية نكرة لا معرفة؛ للإشارة إلى فتح بابها على متتاليات لا تنتهي، فلا يكون في النهاية إيمان.



(كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم)

الذين من قبلهم هم الكفار جميعاً، ممّن قالوا مثل ما قال هؤلاء، يستوي في ذلك أن يكونوا اليهود أو غيرهم.

(تشابهت قلوبهم)

التفتت الآية إلى الحديث عن تشابه القلوب، وقد كانت تتحدث من قبل عن تشابه أقوالهم. وما هذا الالتفات إلا لبيان أن العلة في القلوب. فلما تشابهت هذه القلوب في كفرها، تماثلت الأقوال. وهذا أسلوب عجيب في صرف النظر إلى السبب الذي صدر عنه تشابه الأقوال؛ إذْ لا عجب عند معرفة السبب!

(قد بيّنّا الآيات لقوم يوقنون)

هذا تعقيب غير متوقع؛ فقد كان متوقعاً - بعد ما أورد تشابه قلوبهم وأقوالهم - أن يكون التعقيب على هذا التشابه نفسه، بكلمات دالة عليه مباشرة. ولكنه عقّب بأن ذكر أنه تعالى قد بيَّن الآيات الدالة على حكمته، للمؤمنين الذين يوقنون بصدق تلك الآيات ودلالاتها، من أجل أن يتجنّبوا الوقوع في ما وقع فيه أولئك القوم.

واليقين هو وعاء الإيمان وبه يحفظ. ومن غير اليقين لا يتبين المرء هدفاً، ولا يصلح له سلوك، ولا يتبيّن شيئاً من آيات الله. فإذا وجد اليقين، كان المرء قادراً على أن يتبصّر آيات الله المبثوثة في الكون. وإذا نزع الله اليقين من إنسان أصبح لا يبصر شيئاً من الحق. فذكر اليقين في هذا السياق، لإشباع حاجتنا إليه في تبصّر ما أراد الله أن نتبصّره.

(إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً)

تقدم القول في أن ذا الشأن إذا عبّر عن نفسه بالجمع، في إحداث أمر ما، دل ذلك على تعظيم صاحب الشأن وفعله. فالله يعظّم نفسه، ويعظّم إرساله لنبيه صلى الله



عليه وسلم. وليس قوله (بالحق) احتراساً كما قد يظن، فإن الله لا يرسل إلا بالحق، وإنما المقصود به عدة أمور، هذه أظهرها:

أولاً: لما كانت الآية السابقة "وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ..." قد مثلت الباطل في أظهر صور الجهل وعدم العلم، أظهر الله لرسوله ما هو صلى الله عليه وسلم عليه، ليكون التقابل بين غايتين متضادتين، فكأنه قال: هؤلاء هم، وهأنت ذا، فأين من أين؟ ويظهر أثر الحق في كل مقام، ولكنه عندما يكون في مقابلة الجهل التام، فهو أظهر.

ثانياً: الجار والمجرور (بالحق) يظهران حقيقة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد جاءت لإحقاق ما جاءت من أجله. وهي مسؤولية ثقيلة، تشعر سيد الخلق صلى الله عليه وسلم بثقل مسؤوليته وعظمتها. فالحق يحتاج إلى تضحية وثبات وعزيمة، وكان كل ذلك فيه، عليه الصلاة والسلام.

ثالثاً: في هذا الجزء من الآية، تطمين لقلب النبي صلى الله عليه وسلم، وتثبيت له، وإيحاء بأن رسالته هي التي ستنتصر، وترتفع كلمة الحق، لأن الحق في النهاية هو الذي ينتصر.

(بشيراً ونذيراً)

هاتان مهمتان للنبي صلى الله عليه وسلم، وهما في الوقت نفسه، من مقتضيات كونه قد أرسل بالحق. فالحق له وجهان يظهر فيهما.

أولهما: إقامة العدل والاستقامة، وتبشير أهلهما، بما أعدّ الله لهم في الدنيا والآخرة.

ثانيهما: إبطال الباطل ومقارعة أهله، وإنذارهم بعقاب الله في الدنيا والآخرة. وقد يكون الإنذار بالإخبار فقط، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم في مكة. وقد يكون بالفعل، مثل إمهال المشركين أربعة أشهر في سورة التوبة، وبعدها لا خيار لهم: إما أن يسلموا وإما أن يُقتلوا. فهذا دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم نذير.



(ولا تُسألُ عن أصحاب الجحيم)

في هذا الجزء من الآية إبراء لذمته صلى الله عليه وسلم، فقد دعا إلى الله، وجاهد فيه حق جهاده. وكيف يُسأل بعد ذلك عن تقصير لم يكن؟ وفي هذا الجزء أيضاً تهديد مبطن للمشركين.

قرأ نافع، ويعقوب (ولا تَسْأَلْ) على النهي. ويكون معنى هذه القراءة مترتباً على معنى القراءة الأولى، فكأنه قال: لن تُسأل عن أصحاب الجحيم فلا تسألْ عنهم. فانظر كيف تتكامل القراءات، من أجل إحداث معانٍ متكاملة.

التوجيه النفسي والتربوي

يحرص المنهج الرباني في التربية، على أن يتجنب المسلمون قول الذين لا يعلمون. وهذه قضية كبرى؛ فقد سبّب الذين لا يعلمون المصائب والويلات للناس جميعاً. والمقصود بالذين لا يعلمون في هذا المقام: الذين لا يعقلون. لأن العقل هو باب العلم وأداته. والمقصود بالذين لا يعلمون أيضاً أولئك الذين لا يعلمون الحق، ويظنون أن الحقيقة لا تكون إلا عندهم وفي أقوالهم. ومن شأن عدم التعقل، وغياب العلم، أن تضيع الحقيقة بين جاهل لا يعلم، ومستكبر لا يهمه أن يعلم. وفي حال عدم التعقل يصبح الجهل بالعقيدة، باباً إلى تغيير العقيدة وتحريفها والتلاعب بها.

يقوم المنهج الإسلامي على تميز لا تقاربه كل النظريات التربوية الحديثة. وحسبه أنه منهج رباني شامل للحياة كلها. ومن هنا فإن الإسلام حريص على ألا تشبه أفعال المسلمين، سلوك الكافرين. فقد نعى القرآن على الذين كانوا يقلدون من قبلهم، في أقوالهم وأفعالهم. ففي قوله تعالى معرّضاً بهم: "تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ" تحذير كافٍ للمسلمين، من أن تكون تربيتهم قائمة على مبادئ المستكبرين الذين هم في حكم من لا يعلمون؛ لأنه لا يعنيهم في كثير أو قليل، أن يعلموا الحقيقة، وإنما يعنيهم معرفة أبواب المنفعة.

إن المنهج الرباني مرتبط بالقرآن، وبالقدوة العظمى محمد صلى الله عليه وسلم. وحسب المسلم أن يبشر بدينه، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبشّر، وينذر أهل المعاصي كما كان رسول الله يفعل، وما كان يقول إلا الكلمة الطيبة، وما كان يصدر عنه صلى الله عليه وسلم أمر يؤذي أحداً من الناس، فإنه صلى الله وسلم كان يأمر وينهى ؛ أي أنه كان يبشر وينذر بالكلمة الطيبة، والموعظة الحسنة، دون أن يضايق بذلك أحداً، ودون أن يضعه في موضع الحرج.

هدى الله هو الهدى

" وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾".

تتحدث الآيات عن صَلَف اليهود والنصارى، وبغضهم للمسلمين، وعدم رضاهم عنهم إلا أن يتركوا الإسلام، ويتّبعوا دين اليهود أو النصارى.

والآية تخبر المسلمين أنهم مهما حاولوا استرضاء أولئك القوم، فلن يجدوا محلاً للرِّضا عندهم. وقد جاء الفعل (ترضى) منفياً بلن الدالة على نفي المضارع، لمحض دلالته على المستقبل. وفي هذا إيحاء واضح، إلى ما سيكون منهم في المستقبل تجاه المسلمين.

وتبيّن الآية ما ينبغي أن يكون عليه موقف المسلمين وردّهم ؛ إذ إن عليهم أن يبيّنوا لهم أن الإسلام هو دين الهداية. وفي هذا دليل على أنه كلما ابتعد الناس عن الدين، زادت مسؤولية المسلم في محاولة ردّهم إليه تعالى. وليست القضية في أن يقولوا إن هدى الله هو الهدى ويكتفوا. ولكن القضية في بيان ذلك وتوضيحه، والعمل بمقتضاه.



(ولئن اتّبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم، مالك من الله من وليّ ولا نصير).

اللام موطئة للقسم، وإن شرطية، والتقدير: والله إن اتّبعت أهواءهم. والقسم هنا للتحذير، فقد آتاه الله الرسالة والنبوة والعلم. وبذلك كان الله وليّه، واتّباع أولئك القوم - والرسول مبرأ من ذلك - لا يجتمع مع ما آتاه الله. والشرط هنا دال على افتراض وقوع ما لا يقع، من أجل إعظام نتيجته.

والهدف من الشرط في قوله (لئن اتبعت... مالك)، لتقرير حقيقة أنه لا وليّ، ولا نصير لرسول الله، أعظم من ولاية الله ونصرته له. وهذا معنى قد يغيب عن أذهان الكثيرين؛ إذ إنهم ينظرون إلى أقرب معنى للشرط، فيظنون أنه هو المقصود دون غيره.

(الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته)

اختلف المفسرون في تعيين المقصودين من قوله سبحانه " ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ " فمن هم؟ ذهب بعضهم إلى أن المقصودين هم المؤمنون برسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه. وقال آخرون: إنهم الذين آمنوا برسول الله من أهل الكتاب خاصة؛ لأن الآيات السابقة تتحدث عن أهل الكتاب، فَحَرِيّ أن يذكر المؤمنين منهم، كما ذكر الكافرين من قبل. وإلى هذا الرأي ذهب الطبري فقال: (فالذي هو أولى بمعنى الآية أن يكون موجهاً إلى أنه خبر عمّن قصّ الله جل ثناؤه في الآية قبلها، والآية بعدها، وهم أهل الكتابين: اليهود والنصارى (تفسير الطبري ١/ ٥٩٧).

قلت: اللفظ العام يشمل هؤلاء وأولئك. أما كون المذكورين قبل وبعدُ، هم أهل الكتابين، فلا يحسم الأمر بأن الخطاب موجه إليهم. لأن الآية تنشئ حكماً عاماً ينطبق عليهم وعلى غيرهم. والقول بعموم الحكم أولى من تخصيصه، والمناسبة مع السياق لا يُتَذَرّع بها، إلا عند عدم استقامة المعنى، في القول بمجيء العموم بعد الخصوص.



أما المقصود بأنهم يتلون الكتاب حق تلاوته، فأقوال أكثر المفسرين إلى التخصيص أقرب، فبعضهم يقول إن معناه أنهم يعملون به، ويتبعونه حق اتباعه؛ فيكون معنى (يتلونه) هو: يتّبعونه، وذلك من قولهم: تلاه إذا تبعه واقتفى أثره. وبهذا أخذ الطبري (١/ ٦٠٠). وقال آخرون: إن التلاوة هنا هي القراءة. قلت: الأقرب إلى الصواب أن يقال إن الفعل (يتلونه) يعني شيئاً واحداً لا غير، وهو قراءته. لكن هذه التلاوة لا تكون حقّ التلاوة التي تليق به إلا إذا تحقق ما يأتي:

أولاً: أن تكون هذه التلاوة والقارئ على وضوء، وأن تكون التلاوة بحسب ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبالتزام تام. وأن تكون مقرونة بالفهم والتفكر، والتدبر، والخشوع، وعدم شرود الذهن، والاستعاذة من غضب الله عند ذكر العذاب، وسؤاله الرحمة عند تلاوة آيات الرحمة. وغير ذلك مما هو مأثور عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، وأصحابه، وآل بيته.

ثانياً: أن تكون التلاوة مقرونة بالعمل، حتى يكون القرآن حجة لقارئه. وبغير ذلك يكون القرآن حجة عليه، كما قال صلى الله عليه وسلم: "ربّ تالٍ للقرآن والقرآن يلعنه".

(أولئك يؤمنون به)

أولئك إشارة الشأن للتعظيم. ويؤمنون به وصف فعلي؛ لأنه خرج عن حدود الزمن ليكون وصفاً. وفي هذه الجملة قَصْر؛ فكأنه قال: أولئك لا غيرهم يؤمنون به. وفيها حكم شرعي واضح، بأن الإيمان إنما يكون عندما تكون التلاوة: حق التلاوة. وعند عدم وجود ذلك لا يكون المسلم مؤمناً، وإن كان مسلماً.

(ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون)

في هذا الجزء من الآية تهديد ووعيد. وقد أطلقت الآية الخسارة لتكون خسارة عامة في الدنيا والآخرة.



(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين)

في هذه الآية عَوْد على مذكور. وهذه الآية والآية (٤٧) من سورة البقرة متطابقتان بالألفاظ والحروف كلها، ومع ذلك فليس في هذا تكرار. فقد جاءت الآية (٤٧) في مورد تعداد النّعم التي أنعمها سبحانه على بني إسرائيل. والآية (١٢٢) وردت في مقام دعوة بني إسرائيل إلى الإيمان برسول الله، وبالقرآن، ليكونوا مثل من آمن به صلى الله عليه وسلم من أهل الكتاب وغيرهم. وفي هذا المقام تذكير لهم بأنهم سيكونون أفضل من الخلق أجمعين، إذا آمنوا برسالة محمد عليه الصلاة والسلام.

(واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً، ولا يقبل منها عدل، ولا تنفعها شفاعة، ولا هم ينصرون)

في هذه الآية عود على مذكور، مع اختلاف النظم هنا، عنه هناك. فالآية (٤٨) من السورة نفسها تقول:

" وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ " (الآية ٤٨).

وهذه تقول: " وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ " (الآية ١٢٣).

والشفاعة متقدمة في الآية (٤٨)، وعدم أخذ العدل متأخر في الآية(١٢٣)، في حين أن الشفاعة متأخرة في الآية (١٢٣)، وعدم قبول العدل متأخر فيها والشفاعة مسبوقة بـ (لا يقبل) في الآية (٤٨)، والعدل مسبوق بـ (لا يؤخذ) في حين أن الشفاعة مسبوقة بـ(لا تنفعها)، والعدل مسبوق بـ (لا يقبل) في الآية ١٢٣، فما حكمة ذلك؟ قلت الجواب على ذلك في ما هو آت:

أولاً: أما الآية ١٢٣ فكانت مسبوقة بالحديث عن الكتاب، وهو القرآن، وذلك في الآية التي قبلها مباشرة. وربما ظن اليهود أن الإيمان بالتوراة يكفي؛ فهذا عِدْل ذاك ليكون مساوياً له. وهم يحتجون بهذا العدل، فكأنهم يقدمون الإيمان به، ليكون



حجة لهم. ومن أجل ذلك تقدم ذكر العدل، وهو هنا العدل المساوي. واقترن العدل بـ (لا يقبل)؛ أي أنهم حين يتقدمون به لن يقبل منهم. فالعدل المساوي في نظرهم حاصل، والتقدم به في النص حاصل أيضاً.

ثانياً: نفي الانتفاع بالشفاعة في الآية (١٢٣) متأخر عن ذكر العدل؛ لأن الشفاعة ليست عملاً، بل هي عمل غيرهم لهم. والقوم يعتمدون على أنفسهم بالعدل الذي عندهم وهو التوراة أولاً، وعلى الشفاعة ثانياً. وقد وَرَدَ نفي الشفاعة بالفعل المنفي (لا تنفعها)؛ فهي في نظرهم حاصلة؛ لأنهم يؤمنون بكتابهم، ويعتمدون عليه أولاً ثم على الشفاعة. ولذلك نفى الله ما يعتقدون أنه حاصل لهم، فقال لا تنفعها شفاعة.

ثالثاً: أما الآية (٤٨) فقد ذكرت نفي قبول الشفاعة أولاً؛ لأن الآية وردت في سياق لم يذكر فيه عمل صالح لهم. فتوقع ورود الشفاعة أولاً، بسبب اعتمادهم عليها، قبل كل شيء، أمر لا مفرّ من تصوّره. ولذلك ورد ذكر الشفاعة أولاً. ولكن نفي حصول الشفاعة في هذه الآية جاء بنفي الفعل: "لا يقبل منها شفاعة". فقد ظنوا أن غيرهم سيتقدم بالشفاعة لهم، فردت عليهم الآية: "لا يقبل منها شفاعة" إذا كنتم تظنون أن أحداً يشفع لكم.

رابعاً: تأخر ذكر العدل في الآية (٤٨)، وهو فيها بمعنى الفداء، لا بمعنى العِدْل المساوي. فقد وردت هذه الآية في سياق لا يذكر أنهم اعتمدوا على التوراة عدلاً. ولذلك فالعدل هنا هو الفداء والله أعلم.

وأما أن نفي العدل جاء مسبوقاً بالفعل (لا يقبل) وليس بغيره، فإنه تعريض بعقم فهمهم، وسوء ظنهم، إذا اعتقدوا أن أية فدية يدفعونها، يمكن أن تقبل. أرأيت كيف كان نظم هذا الكتاب العظيم، بابًا من أبواب إعجازه؟



التوجيه النفسي والتربوي

يعمل المنهج الإسلامي على ترسيخ العقيدة في قلوب المسلمين، من غير تعصب ولا عدوان على أحد. وقد حذّر الله المسلمين من أن ينصاعوا إلى محاولات المستكبرين الهادفة إلى إخراجهم من دينهم. وحتى لا يتحول هذا التحذير إلى شيء من التعصب ضد الطرف الآخر، وطلب الله منا أن نرد عليهم بالتي هي أحسن. وهل هناك ما هو أحسن من قوله: " قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ". هذا الرد يتضمن أمرين أولهما أنه يوقف الكافرين عند حدهم. وثانيهما أنه يجنب المسلمين العنف في مجابهة من يمكن الاستغناء عن العنف معهم.

ويعلمنا المنهج الإسلامي كيفية التعلق بالقرآن الكريم، وكيفية التمسك بهذا الدين. أما التعلق به فعن طريق المواظبة على تلاوته. وأما التمسك به فعن طريق الالتزام بأوامره ونواهيه، فتكون تلاوتنا له حق التلاوة.

إمامة إبراهيم

" ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾ "

تذكّر الآيات بابتلاء الله لإبراهيم بكلمات أنزلها عليه. وقد أعلم الله إبراهيم أنه قد جعله إماماً للناس، فطلب إبراهيم أن يكون ذلك لذريته من بعده، فكان له ما سأل، من غير أن يكون ذلك للظالمين.



وقد جعل الله البيت الحرام في مكة المكرمة مرجعاً للناس، وملاذاً آمناً لهم. ثم تأمر الآيات المسلمين، بأن يجعلوا مقام إبراهيم (مصلّى). وعهد الله إلى إبراهيم وإسماعيل أن يطهّرا البيت الحرام، ليتمكن من العبادة والطواف المعتكفون، والطائفون، والمصلّون. وتورد الآية الأخيرة دعاءً مؤثراً لإبراهيم عليه الصلاة والسلام.

(وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلماتٍ)

اختبر الله نبيه إبراهيم ببعض أوامره، فكان عليه الصلاة والسلام أهلاً للاختيار والاصطفاء. وقد عبّرت الآية عن الأوامر بأنها كلماتٌ؛ إذْ من الواضح أنها لم تكن أوامر مباشرة؛ فالأمر بذبح ابنه لم يكن أمراً مباشراً، ولكنه مع ذلك وحي، وهو اختبار. وعندما توجه إلى وادٍ غير ذي زرع عند بيت الله المحرم، لم يأمره الله أن يترك ابنه وزوجته وحيدين. فلقد فهم ذلك ضمن أمر الله له أن يتوجه بهما إلى هناك. كلمات فهمها إبراهيم، حين اختبر بها، فأتمّها أي أنه حقّقها فعلاً كما أراد الله له أن يفعل. وإن حياة إبراهيم كلها كلمات، وكلها تمام هذه الكلمات.

(قال: إني جاعلك للناس إماماً)

أخبره الله عزّ وجلّ أنه قد اختاره إمام هداية للناس.

(قال: ومن ذريتي؟ قال: لا ينال عهدي الظالمين)

السؤال فيه من التأدب ما يليق بأن يكون خطاباً يوجّه إلى الحق سبحانه. فقد اقتصر الطلب على أقل الكلمات: الواو، ومن، ذريتي. فكأنه عليه الصلاة استحيى من الله أن يعيد السؤال بما يحتمله من كلمات، كأن يكون هكذا مثلاً: "وهل تجعل من ذريتي مثل الذي جعلتني"؟ وقد أجابه الحق بالقانون الإلهي: " لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾ " أي: لا ينال هذا العهد الذي اخترتك له، والإمامة التي جعلتك فيها، من كان ظالماً من ذريتك.



وقد حذف الجار والمجرور الذي تقديره: "من ذريتك" إكراماً له من أن يخبره بأن بعض ذريته سيكونون من الظالمين. فكان الحديث عن عموم الظالمين.

(وإذْ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا)

جعل الله عزّ وجل البيت الحرام، ملاذاً للناس يثوبون إليه، أي يرجعون إليه؛ ليجدوا فيه الأمن والأمان. والمثابة مصدر ميمي بِوزان (مفعلة). وقد لحقت بها تاء التأنيث، لا من أجل الدلالة على التأنيث، وإنما من أجل الدلالة على المبالغة، كما في علاّمة. والكثرة في الرجوع إلى بيت الله الحرام أمر ملحوظ، فجاءت كلمة (مثابة) لتعبر عن هذه الكثرة. وإنما اختيرت مادة الفعل (ثاب)؛ لتعبر في هذا السياق عن معاودة كل من زاره إلى زيارته. ويسمى الثواب ثواباً لأن الذي يفعل الخير يعاوده كلما فعله. وكان بيت الله حرماً آمناً حتى في الجاهلية. فقد كان الواحد يلقى فيه قاتل أبيه أو أخيه، وهو يطلبه فما يصير إليه بأذى أو سوء. وكان الناس يتخطفهم الموت من حوله، بقتل بعضهم لبعض، كما قال الله عزّ وجلّ " أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ".

(واتخذوا من مقام إبراهيم مُصَلّى)

(اتخِذوا) فعل أمر، والمراد (اجعلوا) مقام إبراهيم مكاناً تصلّون فيه، ولذلك فالصلاة خلف المقام من السنن الفرائد في الإسلام؛ لأن الله عزّ وجل ذكرها في كتابه، ولولا عظيم شأنها عنده، ما أمرنا بها. وقد قرأ نافع (واتّخَذوا) - بفتح الخاء - على أنه فعل ماضٍ. فهو يخبر أن السابقين كانوا يصلون في المقام، لتعظيمهم للصلاة فيه. وفي الآية إقرار لما كانوا يفعلونه. وتتكامل القراءتان لإنشاء معنى جديد، فكأنها قالت: هم اتّخَذوا مقام إبراهيم مُصَلّى، واتخذوه أنتم كذلك.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن مقام إبراهيم الحجّ كله. وقال آخرون: مقام إبراهيم عرفة، والمزدلفة، والجمار. وقال غيرهم: بل هو عرفة، ومنى، وقال غير هؤلاء



وأولئك: الحرم كله مقام إبراهيم. والأصح ما قاله الطبري: "وأولى هذه الأقوال بالصواب عندنا ما قاله القائلون إن مقام إبراهيم هو المقام المعروف بهذا الاسم الذي هو في المسجد الحرام" (تفسير الطبري ١/ ٦٢٠).

(وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهّرا بيتي للطائفين والعاكفين والركّع السجود)

العهد هنا هو الأمر. والتطهير المأمور به هنا هو تطهير بيت الله من الأصنام والأوثان. ويظهر منطوق الآية أن البيت قد اتخذ مكاناً لهذه الأوثان. فأمرهما الله أن يطهّراه أولاً، ثم يقومان بعد ذلك ببنائه على أساس التوحيد الخالص لله.

والطائفون هم الذين يطوفون بالبيت. وقيل هم الذين يأتون إليه من غربتهم، فتكون نهاية رحلتهم ومطافهم إليه. والعاكفون هم الذين ينقطعون للاعتكاف فيه، من أجل الصلاة والطواف وسائر أنواع العبادات.

(الركّع) جمع راكع، و (السجود) جمع ساجد. والكلمتان تؤديان ما تؤديه كلمة الصلاة. وإنما خصّ الراكعين والساجدين بالذكر لأن الركوع والسجود هما أبرز حركتي خضوع لله تعالى في الصلاة. وإبراز هاتين الحركتين، والوضعين الناجمين عنهما ركوعاً وسجوداً، يبرز أثراً من آثار الصلاة على العموم، وآثارها في الحج على الخصوص.

(وإذْ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلداً آمناً)

في هذه الآية تذكير بدعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام، أن يجعل مكة بلداً آمناً من الأعداء، والغزاة، والزلازل، والبراكين، والخسف، والصواعق، والقحط، وكل ما من شأنه أن يعكّر صفو الأمن فيها، فهي بلد الأمن الشامل المطلق.



(وارزق أهله من الثمرات من آمَنَ منهم بالله واليوم الآخر)

لما أخبر الله إبراهيم، أن من ذريته المؤمن والظالم، فقال له: "لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾"، جاء في دعاء إبراهيم ما يخرج هؤلاء الظالمين من أن يرزقهم الله كما يرزق المؤمنين، فبعد أن قال: "وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ"، عاد فخصّ بدعائه من آمن منهم بالله واليوم الآخر.

(قال: ومن كفر فأمتّعه قليلاً، ثم أضطره إلى عذاب النار، وبئس المصير)

هذا القول هو الذي قاله الله، وليس قول إبراهيم كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين. وفي الخطابين أرقى درجات الخطاب، وكيف لا يكونان كذلك، وهما كلام الله ورسوله إبراهيم؟ بعد أن احترس إبراهيم، وجاء في كلامه جملة معترضة هي: "مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ"، أبى الله عزَّ وجل أن يحرم الكافرين من الرزق، وهو خالقهم ورازقهم. فكان أرحم بهم من إبراهيم، فلم يحرمهم من الرزق، ولكنه جعله متعة زائلة لهم، يتمتعون بها في الدنيا. وعبّرت الآية عن متعة الحياة الدنيا بأن قالت: "فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا"، هذا شأنهم في الدنيا. أما شأنهم في الآخرة فمختلف، ذلك أن الله عزَّ وجلّ سيدفعهم بعد ذلك إلى النار، يدفعهم وهو يضطرهم إليها اضطراراً، لا يجدون معه سبيلاً إلى الخلاص، وحسبهم أن تكون جهنم مصيرهم، وبئس المصير.

التوجيه النفسي والتربوي

المنهج الرباني في التربية، قائم على أسس كثيرة، منها: تربية الطاقات الخلاقة في نفوس الناس، واستثمارها في ما ينفع المسلمين، والناس أجمعين. وخير مثال على ذلك أن الله اختار إبراهيم للمهمات الصعبة التي لا يتحملها غيره، فالله عزّ وجلّ خلق الخلق، وهو أعلم بطاقاتهم، ولا يقبل الله أن تضيع طاقات خلقه دون أن نستثمرها. لقد ضرب الله لنا المثل في ذلك، فأحرى بالمسلمين ألاّ يضعوا المهمات الصعبة في أعناق الذين لا يُتمّونها. وهذه من المسؤوليات الكبرى في شريعة الإسلام.



والمنهج الإسلامي يربي القادة والعلماء والمفكرين، تحت مظلة " إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا". فهو ليس منهج طقوس، بل منهج تربية القادة في كل ميادين الحياة. وهذا لا يحدث عشوائياً كما يفعل كثيرون من المسؤولين المسلمين. إن الله هو الذي خلق إبراهيم، ويعلم إن كان عبده يستطيع أن يتمّ كلماته، وينجح في الاختبار، فهو يعلم النتيجة سلفاً. ولكن الله أبى إلا أن يختبره؛ من أجل أن يقيم علينا الحجة، ويعلمنا كيف ننتقي الرجال للمسؤوليات الجسام، فلا نختارهم لهوى، ولا لقرابة، ولا لمصلحة دنيوية. وإنما نختارهم بعد أن نرى سلامة أدائهم، كما رأى ربنا سلامة أداء إبراهيم، وما كان سبحانه بحاجة إلى أن يراها. هذا هو منهج الله في وضع الرجل في مكانه الصحيح.

وقد علّمنا المنهج الإسلامي في التربية، أن المعيار الأوحد الذي يقاس به عمل الناس، هو: "لا ينال عهدي الظالمين". لقد أحب سيّدنا إبراهيم أن يكون من أبنائه وذريته أئمة خير وهدى للناس. ولكن الله علّمه أن الإمامة لا تكون في الظالمين. لقد قال إبراهيم عبارة يسيرة، وهي: "ومن ذريتي، وكان من الممكن ألا يقف عندها القرآن. ولكن القرآن استثمر هذا السؤال ليبني عليه هذا الجواب: "لا ينال عهدي الظالمين" ليكون درساً لنا، في أن القيادة لا تورّث، وإنما تعطى للصالحين الذين تحتاج الأمة إلى عطائهم وصدقهم وتجردهم من المنافع الدنيّة، والمصالح الدنيوية.

والمنهج الإسلامي في التربية حريص على تنشئة الناس على حب الأمن والأمان؛ لأن حبهما من الفطرة، ولأن الحياة لا تصلح إلا بهما. وقد جاء التعبير عن ضرورة تعليم الأمن والأمان، عن طريق دعاء بثّه خليل الرحمن، من لواعج صدره إلى ربه تعالى، ليعلمنا أن الأمن غالٍ وعظيم؛ وحسبه أن يطلبه رجل عظيم كإبراهيم عليه السلام. وكيف طلبه؟ طلبه عن طريق الضراعة والدعاء، وهما مخ العبادة. فالأمن مطلب ديني مثلما هو مطلب اجتماعي، وهو مطلب عقائدي مثلما هو مطلب عملي، وهو مطلب شريعة الرحمن مثلما هو مطلب خلق الله.



ملّة إبراهيم

"وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾".

أمر الله عزّ وجلّ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام أن يرفعا قواعد البيت، وقد بدأت الآية بذكر رفع القواعد. وهذا يعني أنها كانت موجودة قبل ذلك، وهي حقاً موجودة من عهد آدم عليه السلام، فبحث إبراهيم عن قواعد البيت، بعد أن دَرَس وامحّت معالمه، فوجد القواعد التي بناها آدم.

ومنطوق النص يظهر أن إبراهيم وإسماعيل معاً، كانا يرفعان القواعد. ولا يبطل هذا المعنى، بكون إبراهيم هو البنّاء، وإسماعيل هو الذي يساعده في ذلك. والقواعد هي أسس البناء، واحدتها قاعدة. وسميت النساء اليائسات من الرجال قواعد؛ لأنهن يقعدن فلا يسعين إلى وطر. ولكن الواحدة منهن تسمى قاعداً؛ كما يقال عن المرأة حامل، إذا كانت ذات جنين، ويقال حاملة إذا كانت تحمل بيدها شيئاً ما.

وقد كان إبراهيم وإسماعيل يدعوان الله عزّ وجلّ: "رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾". لقد كانا عليهما السلام يؤسسان قواعد البيت، ولكنهما كانا كذلك يؤسسان قواعد لهذه الأمة. ومما كان يؤسسانه لها أن تكون أمة مقبولة، كما كان أبَواها إبراهيم وإسماعيل مقبولين. ولذلك جاء الدعاء بعد ذلك مباشرة على هذا النحو: "رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ". فالتأسيس إذن للبيت الحرام، ولأمة هذا البيت، أمة محمد صلى الله عليه وسلم.



(وأرنا مناسكنا)

الرؤية المطلوبة هنا رؤية العين، ورؤية العلم معاً. أما رؤية العين فمن أجل بيان المناسك من حيث هي أماكن النُّسُك، في عرفة، والمزدلفة، ومنى، والصفا والمروة. وأما رؤية العلم، فمن أجل بيان الكيفية التي تؤدى بها النُّسُك، كالإحرام، والطواف، والسعي، والرمي، والأفاضة من عرفات، والذبح.

وقد قرئ الفعل (أرنا) بثلاثة أداءات متعددة، فقد قرأ الجمهور بكسر الراء. وقرأ أبو عمرو بإسكانها (أرْنا)، وقرأ ابن كثير باختلاس كسرتها. ولكل واحدة من هذه القراءات دلالتها الخاصة. فأما قراءة الجمهور فتدلّ على العلم بالنسك وكيفية أدائها. وأما قراءة التسكين (أرْنا)، فإن حذف الكسرة يؤدي إلى إيجاد ضغط نبريّ على المقطع الأول. وهو نبر شديد عالٍ دال على الإمعان في رؤية النسك والمناسك، حتى لا يحدث خطأ في أداء أيّ منها. وربما كان ذلك دالاً على الرؤية البصرية. وأما القراءة باختلاس الكسرة، فتدل على الأدب في الدعاء والضراعة؛ إذ إن الفعل فعل أمر، وهو يقتضي أن يكون مقترناً بالأدب مع الله. واختلاس الكسرة دال على أدنى ملابسة يؤدى بها فعل الأمر. وفي هذا من الإيحاء ما فيه، من الإلمام بفعل الأمر في الدعاء، بخضوع وخشوع، يدل عليهما خفض الصوت الذي يمثله اختلاس الكسرة.

(وَتُبْ علينا إنك أنت التواب الرحيم)

إن مجيء التوبة عقب الدعاء برؤية المناسك، دليل على أن التوبة تكون مقبولة بإذن الله في الحج.

(ربّنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك، ويعلّمهم الكتاب والحكمة، ويزكّيهم)

هذا الدعا خاص بنبيّنا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: "أنا دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى". وكونه موصوفاً في هذا الدّعاء، بأنه رسول منهم، يعني أنه من ذرية إسماعيل عليه السلام. وكونه مبعوثاً فيهم لا يعني أن



رسالته خاصة بهم. فالمبعوث صلى الله عليه وسلم منهم، والبعثة فيهم وإن لم تكن مقصورة عليهم.

وتلاوته صلى الله عليه وسلم آيات، تعني ثلاثة أمور، أولها: التبليغ، والدعوة إلى الله، وثانيها: المواظبة على تلاوة القرآن. ولذلك جاء الفعل مضارعاً: "يتلو عليهم آياتك". وثالثها: اقتداء أمته به. ومن مقتضيات الاقتداء به أن يستجيب المكلفون لدعوة رسول الله لهم.

وفي قوله: "وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ" دليل على أن العلم وحده لا يكفي، حتى تكون الحكمة هي الضابط الذي يُضبط به العلم. وقد قيل إن الكتاب هو القرآن، والحكمة هي السُّنّة، وهذا صحيح؛ إذ إن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هي الحكمة التي أوحاها الله لنبيّه ورسوله.

أما قوله: "وَيُزَكِّيهِمْ" فيعني تطهيرهم من كل أدران النفس، ومن الشرك. غير أن الفعل نفسه يدل على النماء والزيادة.

وقد امتنّ الله على المسلمين في سورة الجمعة، بذكر مضمون دعاء إبراهيم، فقال سبحانه: "هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ". وقد تقدم ذكر التزكية على تعليم الكتاب والحكمة، في آية الجمعة. وهذا له دلالة عظيمة؛ إذ عندما يرد ذك التزكية متقدماً في آية الجمعة؛ فالتزكية هنا، هي تزكية تلاوة القرآن. والتزكية في الآية (١٢٩) من سورة البقرة "وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ" هي تزكية العلم والحكمة، فسبحان من أحكمت كلماته هذا الدين!

ومجيء ذكر العزة والحكمة صفتين لله سبحانه، في قوله: "إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾" إيحاء بما أكرم الله به دين محمد صلى الله عليه وسلم من عزة وحكمة.



(ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه)

الاستفهام في هذه الآية دال على التقرير ؛ فكأنه قال: لا يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سَفِه نفسه. وملة إبراهيم هي شرعه ومنهاجه، والرغبة عن الشيء تركه واطّراحه. ويكون الإنسان قد سَفِه نفسه، إذا لم يعمل على نجاتها، فأضاع حظه من الخير، ودين الكمال. وإذا لم يحترم نفسه فأوقعها في تقليد السفهاء من الناس، وعلى رأسهم الكفار.

(ولقد اصطفيناه في الدنيا)

اختار الله رسوله إبراهيم في الدنيا لإصلاح الناس. وما يصطفي الله أحداً إلا جعله خيراً، ممن اصطفاه عليهم. وما يصطفي أحداً إلا وهو يعلم أنه أهل للاصطفاء. وفي اصطفائه تعظيم له، وتعظيم لرسالته وتطمين لمن يتبعون هذه الرسالة.

(وإنه في الآخرة لمن الصالحين)

الصالحون هم فئة كبيرة من بين آدم، منهم الأنبياء والمرسلون. ومنهم الأتقياء والأنقياء، ومنهم الأبرار، إلى غير ذلك، ممن اصطفاهم الله لحمل رسالته، وإذا كان شأنهم كذلك، فهم في زمرة الصالحين في الآخرة.

(إذْ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين)

في هذا الجزء من الآية، بيان عظيم عن سرعة استجابة إبراهيم لأمر الله. وسرعة استجابته عليه الصلاة والسلام، جزء مما كان الله قد وصفه به حين قال: "فأتمهنّ". وإسلامه لرب العالمين يعني انقياده لأوامره واستجابته لها، في تسليم مطلق، ورضا تام، وعين قريرة. وإنك لتحسّ بهذه المعاني كلها وهو يقول: أسلمت لرب العالمين.

التوجيه النفسي والمعنوي

لقد كان من الممكن أن يعهد إبراهيم إلى صفوة البنّائين في زمانه، ليبنوا بيت الله الحرام. ولكنه أبى إلا أن يقوم هو وابنه الذي ما زال فتىً يافعاً، بهذه المهمة العظيمة. وهذا



يعلمنا درساً عظيماً في التربية القيادية. فالقائد ليس إلا من الرعية، فلماذا لا يقوم بما تقوم به الرعية من أعمال، ويؤدي ما يؤدونه، دون أن يترفع عنهم، ويعلو عليهم؟

ويأبى هذا النبي العظيم إلا أن يصطحب ابنه معه، في أداء هذه المهمة العظيمة. ليكون قدوة لابنه، وإنه لكذلك. وليكون قدوة للناس في تعليم أبنائهم شؤون دينهم، وخدمة مصالحهم، والقيام على شؤونهم. فالإمام والقائد والمسؤول، هم وأبناؤهم جميعاً وأفراداً متساوون في أداء الواجبات الملقاة على عاتق كل واحد منهم. ولم يشفق إبراهيم على ابنه الفتى من أن ينقل الحجارة معه، لرفع قوعد البيت. وكيف يشفق عليه، وهو يعده ليكون رسولاً ونبيًّا؟ وكيف يشفق عليه، وهو يعلم أن هذا الفتى سيؤسّس أمة؟ ومن كانت هذه رسالته فهو أعظم من أن يُشفق عليه، وإن كان فلذة كبده.

ويتجه النبي العظيم وابنه إلى الله بلسان واحد: "ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم"؛ ليكونا قدوة لآباء هذه الأمة وأبنائها، في أن يكون لسان حال الأب والأبناء، وجميع أفراد الأسرة، لساناً واحداً، ولتكون قلوبهم متجهة إلى الله اتجاهاً واحداً، لا تنافر بين إيقاعات الأفراد فيه.

ويبلغ الحرص من النبي العظيم وابنه الحليم، أن يدعوا لهذه الأمة أن يبعث فيها نبياً؛ ليعلمها الكتاب والحكمة ويزكيها. كل ذلك دليل على أن الحرص على الأمة، إنما يتعمله الأبناء من آبائهم.

إن حب الآباء لأبنائهم لا ينبغي أن يدفعهم إلى البحث عن الراحة والدَّعة، يحوطون بها أبناءهم. بل ينبغي أن يدفعهم هذا الحب، إلى غرس حب الأمة ودينها والحرص على عقيدتها في نفوس الأبناء. وينبغي أن يكون الآباء أنفسهم قدوة لأبنائهم في ذلك، كما كان إبراهيم قدوة لابنه الفتى. وهذا يعني أن تربية الأبناء تربية إسلامية صحيحة، تكون من الصغر، حتى تصبح العقيدة الإسلامية جزءاً أساسياً من مكونات شخصية كل فرد في الأجيال الناشئة. بذلك تعود الأمة إلى دينها، وتستقيم أمورها، وتصلح أحوالها.



وصية إبراهيم

"وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾".

لقد وصّى إبراهيم عليه السلام ابنيه اسماعيل وإسحق، وأبناءهما، بكلمة الإسلام التي ورد ذكرها في الآية السابقة: "قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾". وإنما قلنا إنه وصّى بها أبناء ابنيه؛ لأن كلمة (بنيه) جمع، وإبراهيم ليس له من الأبناء إلا إسماعيل وإسحق. وعلى ذلك يقتضي أن يكون أبناؤهما داخلين في تلقّي الوصية وسماعها منه مباشرة. فهم جميعاً - ابنَيْن وأحفادًا - مشمولون بالوصية. ويكون يعقوب داخلاً في سماعها منه أيضاً، ولكن (يعقوب) مرفوع عطفاً على المرفوع (إبراهيم). ويكون المعنى بذلك أن يعقوب قد وصّى أبناءه بها أيضاً، كما كان قد تلقى هو نفسه الوصية من جده وأبيه.

وتسترسل الآية في بيان تفصيل الوصيَّة، فقد قال عليه الصلاة والسلام: "يا بنيّ، إن الله اصطفى لكم الدّين، فلا تموتُنّ إلا وأنتم مسلمون". فثمة **اصطفاءان** إذن، فواحد في اصطفاء إبراهيم لحمل الرسالة، وجعله إماماً للناس، وآخر في **اصطفاء** الدين الحنيف له ولأبنائه. وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصاً على ألاّ يموت أحدٌ من أبنائه، إلا وهو متمسك بما اختار الله له من أمر هذا الدين.

يتوجه النص الحكيم بعد ذلك، بالخطاب إلى أهل الكتاب، المنكرين وقوع الوصية من إبراهيم لأبنائه، ومن يعقوب لأبنائه: هل كنتم حاضرين لحظة حضور الموت إلى يعقوب؛ إذ جمع أبناءه، فسألهم: ما تعبدون من بعدي؟ وكان يريد بذلك أن يطمئن قبل موته، على صحة إسلام أبنائه. فقد كان خطابه لهم كمن يسأل شاهداً، لا كمن يسأل عن أمر يستعلم به حقيقته. وهو كذلك يريد أن يبرّئ ذمته، في آخر لحظات الحياة. لم يكن



أحد من اليهود الذين يجادلون رسول الله حاضراً في ذلك الموقف، ففيمَ يجادلون؟ وفيم يتكلمون في ما لا يعلمون؟

وقد كان جواب أبنائه له مطمئناً. هذا ما تقرره الآية، فقد قالوا له: "نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ۝". وهنا ينشأ سؤال مهم، مؤدّاه أنهم قالوا له: "نعبد إلهك" وكان ذلك كافياً؛ فلماذا قالوا بعد ذلك: وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق؟ قلت: إنما كان ذلك لبيان أن تعدد النبوات والرسالات، لا يغيّر في حقيقة المعتقد شيئاً. فالإسلام هو دين التوحيد الذي عليه إبراهيم وإسماعيل وإسحق، وجميع الأنبياء والمرسلين، عليهم الصلاة والسلام أجمعين، هذه واحدة. ثم إن عبادة الله عزّ وجلّ تقتضي الاتّباع، وتجنب الابتداع. فكأنهم قالوا له: نعبد الله متّبعين إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب، نقتفي أثرهم في كل شيء، غير مبتدعين، هذه ثانية.

وفي الآية ما يدل على أن الجد يسمّى أبًا، وكذلك العم. فإبراهيم هو جد يعقوب، وإسحق أبوه، وإسماعيل عمه. ومع ذلك فقد قالوا له: "إله آبائك وإسماعيل وإسحق".

تتوجه الآية الأخيرة في ردّ ضمني على بني إسرائيل، فتقول لهم: " تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ ". وهذه جملة إخبارية تعني أن إبراهيم وبنيه أمة قد مضت إلى سبيلها، فدعوا ذكرهم، في ما لا يؤيد قولكم إنهم يهود. فإن لهم ما فعلوا من الخير " لَهَا مَا كَسَبَتۡ "، وعليكم ما فعلتم وما قلتم من الوزر " وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ ". ومن هنا، فإن (كسبت) الأولى تدل على فعل الخير. و "لكم ما كسبتم" تعني فعل الشرّ؛ لأن اليهود والنصارى في زمن النبي لم يفعلوا غيره. وإنما قال "ولكم ما كسبتم" ولم يقل: وعليكم ما اكتسبتم، لأن ذلك من باب الذم الذي يشبه المدح. وقد عرفنا من قبل أن الفعل (كسب) قد يدل على فعل الخير في سياق، وقد يدل على فعل الشر في سياق آخر. وقد يدل عليهما في سياق



ثالث. وقد أمعنت الآية في التعريض بهم إذ قالت: " وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾ ".

والأصل أن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب هم الذين لا يسألون عما يفعل هؤلاء وعما يقولون، لا العكس، وفي ذلك من السخرية باليهود ما فيه.

التوجيه النفسي والتربوي

إن الحرص على الأبناء من أسس المنهج التربوي في الإسلام. وتستمر مسؤولية ربّ الأسرة عن سلامة أسرته وسلامة معتقدها، حتى آخر لحظة في حياته. من هنا، لم يكن من قبيل الصدفة، أن يحكي لنا القرآن وصية إبراهيم ويعقوب لأبنائهما، عند قرب وفاة كل منهما. ومما هو مقصود من ذلك أيضاً، أن رشد الأبناء لا يُخلي الآباء من مسؤولية نصيحة أبنائهم، ودوام الاطمئنان على سلامة معتقدهم، حتى وهم على فراش الموت.

ولما كان الموت يأتي مفاجئاً في الأعم الأغلب، فإن هاجس ما بعد الموت، يظل ماثلاً أمام عيني كل مؤمن. ومن هنا لا يخاف المؤمن الموت، ولكنه يخاف على نفسه من ذنوبه، فيعمل على تجديد توبته وصلته بربه تعالى. وبسبب هذا الخوف، والحرص على السلامة والنجاة في الآخرة، فإن المؤمن الصادق لا يموت إلا مؤمناً بإذن ربه تعالى. والإنسان قادر على أن يحفظ سلامة دينه، حتى اللحظة الأخيرة من عمره. ومن أجل ذلك قال إبراهيم ويعقوب في وصيّتهما: "لا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون".

وفي هذا ما يدل على أن الحياة كلها يجب أن تكون إعداداً للحظة حضور الوفاة، فمن مات مسلماً بعث كذلك، والخاسر هو الذي يستطيع أن يموت مسلماً مؤمناً فلا يعمل.

لا نفرّق بين أحدٌ منهم

"وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ



أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾ ".

روي أن يهودياً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: ما الهدى إلا ما نحن عليه، فاتّبعنا يا محمد تهتدِ. ورُوي أيضاً أن بعض النصارى قالوا مثل ذلك، فنزلت الآية: "وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ ".

(قل بل ملةَ إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)

أمر الله نبيّه أن يرد عليهم: بل نتبع ملة إبراهيم حنيفاً مسلماً. وقد وردت (بل) للإضراب عن قولهم وإهماله. وأما أن إبراهيم حنيف، فذلك وَصْف وُصِل بإبراهيم من كونه شديد المخالفة للمشركين. فهي ليست استقامة فقط، ولكنها إلى جانب ذلك مخالفة للمشركين. وقد دلّ على هذا أن الفعل (حنف) يعني الابتعاد والمخالفة. وقد جاء وصف إبراهيم بأنه لم يكن من المشركين، إشعاراً بشدة كراهيته عليه الصلاة والسلام لشركهم، وشدة براءته منهم.

في الآية الثانية أصل آخر من أصول الاعتقاد، وهو الإيمان بنبوة إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب. وأما الأسباط فهم أبناء يعقوب الاثنا عشر. ومنطوق الآية واضح في الدلالة على أن الأسباط قد انزل الله عليهم الوحي. وقد فهم بعض العلماء من النص أن الأسباط أنبياء، ولا نقول إلا ما قال ربُّنا. فقد أنزل الله إليهم وحياً كما هو واضح، وقد يكون المراد من ذلك النبوات التي جعلها الله في ذريات الأسباط، ولغة النص تحتمل ذلك، والله أعلم أي ذلك هو المراد.

ذكرت الآيات بعد ذلك، الإيمان بما أوتي النبيّون من ربهم. والمقصود سائر الأنبياء، ممن لم يرد لهم ذكر في هذه الآية. وعدم التفرقة بين الأنبياء أصل من أصول الاعتقاد؛ فنحن نؤمن بهم جميعاً، وإن كان الاتّباع لسيد الخلق صلى الله عليه وسلم.



يتوجه الخطاب بعد ذلك، إليه عليه الصلاة والسلام؛ لِطَمأنتِه بأن اتِّباعه هو الهدى، وإذا تولّوا عن دين الله وآثروا الكفر، فما هم إلا في ضلال. فالمقصود بالشقاق هنا هو الضلال، على أن كلمة الشقاق تعني الاختلاف والعداوة كذلك. وقد ذهبَ بعضهم إلى أنه "من غريب أمر الشين والقاف أنهما إذا وقعتا فاءً للكلمة وعيناً لها، دلّتا على هذا المعنى، أو ما يقرب منه؛ فالشق: الصدع، والاشتقاق: شق الكلمة من الكلمة" (إعراب القرآن وبيانه ١/ ١٨٠).

قلت: وهذا غير دقيق، فالشقرة وما اشتق منها من صفات كالأشقر والشقراء، ليس فيها ما يثبت ذلك، بل ما ينقضه. وتمعن الآية في تطمين الرسول، إذ تقول له: "فسيكفيكهم الله"، إما بالقتل، وإما بالجلاء عن دار الإسلام، وإما بكسر شوكتهم وظهوركم عليهم.

أما الصبغة في قوله تعالى: " صِبْغَةَ ٱللَّهِ " فالمقصود هو دين الله. وإنما جاء التعبير عنه بهذه الكلمة، لأن الشيء يظهر بلون صبغته. فقد صبغ الله دينه بالتوحيد، ولا أحد أعظم من الله في إعطاء الأشياء سَمْتها المميزة، فكانت صبغة الله لدينه أعظم صبغة.

وقد نصبت "صبغة" لأنها مصدر نائب عن فعله، كما تقول: تحيةً، واحتراماً، وسلاماً. والاستفهام في "ومن أحسن من الله صبغة" للنفي؛ فكأنه قال: "لا أحد أحسن من الله صبغة". ولكنه ليس كأيّ نفي؛ إنه النفي المتلئ بالتعجيب؛ أي كأن النص يدعو إلى التعجب عند السؤال. ولكنه مع ذلك لا يحتمل شيئاً من التعجب عند الجواب وهو: لا أحد أحسن صبغة من الله. وهذا في ذاته إعجاز؛ لأنه عندما يستثير الإحساس الوجداني بإثارة السؤال، يستثير الإدراك العقلي عند الجواب؛ فيأتي الجواب فياضاً بالاستسلام والله أعلم، ألا فَلْيَتَعلّم علماء النفس هذا من كتاب الله.



أأنتم أعلم أم الله؟

"قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ۝ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝ ".

تنكر الآية الأولى على اليهود خاصةً، أن يجادلوا النبي في الله، وهو ربنا وربّهم. فهل أنكر اليهود أن الله ربنا وربهم، حتى تستنكر عليهم الآية محاجة المسلمين في ذلك؟ قلت: إن اليهود يزعمون أن الله اختارهم على سائر خلقه، فهو ربهم وحدهم. وأما سائر الخلق فليسوا أكثر من بهائم، وما تغني عنهم ربوبية الله في شيء. فهو ربهم وحدهم وليس ربًا لنا، وفي الآية تكذيب لهم؛ فالله سبحانه ربنا وربهم، شاؤوا أم أبوْا، هذه واحدة. ثم إنه من عظمة هذا الكتاب العظيم، أن يجمع المسلمين والكافرين والخلق أجمعين، على صعيد واحد، في كونهم جميعاً، دوْن استثناء، عبيداً لله تعالى. ولو لم يكن في عقيدة الإسلام إلا هذا المعتقد، لكان كافياً أن يكون هو الدين الوحيد الذي لا يصلح للبشرية غيره.

وأما توجيه الآية للنبي بأن يقول لهم "ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم" فدليل آخر على حرص الإسلام، على عدم تحقير الطرف الذي يجادل المسلمين في الله، وإن كان على باطل. وقد يفهم من هذه الجملة الميل إلى فضّ باب الجدل، حين لا يكون الطرف الآخر مقبلاً على الحق طالباً له.

وأما عبارة " وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ " ففيها إقرار وبراءة. أما الإقرار فهو أن الله عزّ وجلّ هو الذي يستحق الإخلاص. وأما البراءة فهي مما تمسكوا به من باطل، وما قالوه من أكاذيب.



يزعم اليهود أن إبراهيم وذريته كان هوداً، وزعمت النصارى أنه كان نصرانياً. وقد ردّت عليهم الآية هنا بالاستفهام التوبيخي: "ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ؟" وباستفهام تقريعي يقصد منه النفي: "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ؟" أي لا أحد أظلم منه، فما الشهادة التي كتمها اليهود والنصارى، وهي عندهم في كتبهم؟ لقد شهدت التوراة بنبوة محمد، وبشّر به الإنجيل. فلا أحد في الخلق أظلم منهم، وما الله بغافل عما يفعلون.

جاء في الآية (١٤١): "تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾". وهي الآية (١٣٤) نفسها، دون أن يكون في ورودها في السياقين، ما ينبئ عن تكرار لافت. فالسياق الذي وردت فيه الآية (١٣٤)، يتحدث عمّا وصّى به إبراهيم بنيه ويعقوب، من التزام بتوحيد الله وعدم الإشراك به، وبيان ما يجهله اليهود عن إبراهيم ويعقوب. يقول لهم ذلك السياق: أنتم لستم مثلهم، فاتركوهم وشانهم، إلى جهلكم وشأنكم. وأما السياق الذي وردت فيه الآية (١٤١) ففيه تكذيب لليهود والنصارى فيما يزعمون من انتساب إبراهيم ويعقوب إلى اليهودية والنصرانية. يقول لهم هذا السياق: كذبتم عليهم، فاتركوهم وشأنهم، ولا تؤذوهم بكذبكم عليهم. فورود الآية في أحد السياقين لتجهيل اليهود والنصارى، وورودها في السياق الآخر لتكذيبهم.

التوجيه النفسي والتربوي

تجديد الإيمان سمة من سمات الصدق في الإيمان. والنفس تتجدد بمقدار تجدد الإيمان فيها. وهذا مطلب تربوي إسلامي، وهو ظاهر هنا في قوله تعالى: "قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ...". فالمقصود تجديد الإيمان الذي تضمنه الفعل (قولوا) وما بعده، ذلك أن الأمر عندما يكون موجهاً إلى من نفّذ الأمر فآمن، فإنما يعني تجديد ما قاله من كلمة الإيمان.

احتمال إعراض المدعوين عن دين الله، بعد دعوتهم إليه، ينبغي أن يكون احتمالاً قائماً. ذلك أن الاعتقاد باحتمال قيامه، يخفف من حدة الشعور به عندما يقع؛ إذ



لا يجد الداعي إلى الله واقعاً جديداً غير محتمل الوقوع. وهذا من شأنه أن يجعله أقرب إلى الواقع، منه إلى تصوره لذلك الواقع. ويجعله يعتمد على الله تعالى، تحت مظلة " فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ".

ومحاولات المشركين واليهود والنصارى، في النَّيل من الإسلام والمسلمين، مهما كثرت، لا تجعل المسلم مطواعاً لهم، بل كلما ادّعوا شيئاً، أظهرنا لهم ما يسمو على محاولاتهم وادعاءاتهم. فكلما حاولوا أن يظهروا أنهم على حق أظهرنا لهم ما عندنا، وأنّى لهم أن يجدوا مثله عندهم!

لله المشرق والمغرب

" ۞ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ ".

روى البخاري عن البراء بن عازب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، صلّى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً. وكان يعجبه أن تكون قبلته قِبَل البيت، وأن أول صلاة صلاّها بعد تغيير القبلة، صلاة العصر، وصلّى معه قوم. ثم خرج رجل ممّن كان قد صلّى معه، فمرّ على أهل مسجد قباء وهم راكعون، فقال: أشهد بالله لقد صلّيت مع النبي صلى الله عليه وسلم قِبَل مكة، فداروا كما هم قِبَل البيت. فكانت هذه هي قصة تغيير القبلة، من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام في مكة.



ثم حدث بعد ذلك أن اليهود والمنافقين تساءلوا ساخرين: ما ولاّهم عن قبلتهم التي كانوا عليها؟ فنزلت الآية تصفهم بأنهم سفهاء. وقد ورد في إحدى الروايات أن القائلين هم المشركون. ورأى بعضهم أن السفهاء المذكورين هم كل أولئك؛ لأن الآية عامة في هؤلاء كلهم (تفسير ابن كثير ١/ ٢٩٤). وإني لأشك أن القائلين هم مشركو العرب، وإن كانوا سفهاء. فما كان المشركون يهتمون أين تكون قبلة المسلمين، ولكن اليهود والمنافقين يعنيهم ذلك، فإن حربهم ضد الإسلام كانت حرباً نفسية في الأساس. وهذا أدعى إلى وصفهم بالسفهاء، فمن يشنّ حرباً نفسية على المسلمين. لا يتوانى عن استخدام كل أساليب الشَّغَب وتزوير الحقائق.

ربما كان هؤلاء السفهاء، قد قالوا هذا قبل نزول الآية. وينجم عن هذا أمران:

أولهما: أن يكون قولهم هو سبب النزول، وتكون الآية ردًا عليهم.

ثانيهما: أن الجملة "سيقول السفهاء من الناس"، **لا تشير إلى ما قيل، بل إلى ما سيقال، باعتباره امتداداً لما قيل.**

وإذا أخذنا بهذا، اعتماداً على ظاهر اللفظ، وهو أن الفعل (سيقول) يدل على ما سيقال، لا على ما قيل، فيكون هذا من قبيل الإخبار بالغيب، وهدفه تخفيف وقع كلامهم على النبي صلى الله عليه وسلم، حتى لا يتأذى منه هو والمسلمون معه. ثم إن الإحاطة المسبقة، بما سيكون أو يصدر، من فعل أو قول من الخصم، يجعل جماعة المؤمنين قادرين على مسابقة الأحداث، والاستعداد لها بما يناسب من مواقف وتصرفات.

والسفهاء جمع سفيه، وهو ضد الحليم، ومصادرة الحلم عن اليهود والمنافقين، بتسميتهم سفهاء، موافق لما عليه خلقهم وتعاملهم مع المسلمين خاصة.

أما سؤالهم: "ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها" فهو سؤال استخفاف. وهذا هو الذي جعل القرآن يردّ عليهم بما وصفهم به، ولو كانوا سائلين عن الحقيقة - وما كانت تعنيهم - لردّ القرآن عليهم بغير ذلك، أو ترك الجواب للرسول عليه الصلاة والسلام.



(قل لله المشرق والمغرب)

هذا الجواب ليس فيه ردّ يبين السبب الذي من أجله تحولت القبلة. لأن السؤال لم يكن بحثاً عن السبب، بل كان استخفافاً كما قلت. والرد الأشدّ وقعاً هو في عدم إظهار السبب المباشر في الجواب، وتسليط الضوء على الحقيقة التي من شأنها أن تسكت الاستخفاف والاستفزاز، بكون المشرق والمغرب لله، فهو يختار للمسلمين المكان الذي تكون قبلتهم عليه.

وكون المشرق والمغرب لله، يعني استغراق ما بينهما بالضرورة. فليس لأحد غير الله حق التصرف في ملكه، بما لم يأذن به، ولذلك كان تعيين القبلة من شأنه وحده، لأنه تصرف ببعض ملكه. والتركيز على كون المشرق والمغرب لله، في مثل هذا الموطن، دليل على حرص القرآن على تعميق مفهوم الوحدانية الخالصة، في كل مقام يمكن أن يرد يه هذا الاعتقاد. فهذا إذن، ليس جواباً لإسكات السفهاء فقط، ولكنه فوق ذلك تعميق للإيمان بوحدانية الله عزّ وجل عند المسلمين. وهي فرصة استثمرها القرآن لتحقيق ذلك.

(والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)

في نسبة الهداية إلى الله عزّ وجلّ، في هذا السياق، ردّ ضمني على السفهاء، بأن القضية ليست في السؤال عن تغيير القبلة، وإنما في كون السؤال صادراً عمّن لا يريد الله لهم الهداية، من حيث إنهم سلكوا غير سبيلها، فأبى الله أن يهديهم إليها. وهنا ينبغي أن ننبّه على أمرين، **أولهما**: فتنة الجبر والتخيير، **ثانيهما**: عدالة الحق سبحانه وتعالى.

أما الأمر الأول، وهو فتنة الجبر والتخيير، فأمر طارئ على هذا الدين، فما قال الله ولا رسوله إن الإنسان مسيّر، ولا قال إنه مطلق الخيار. وكل ما استشهدوا به، إنما وضع في غير مورده الذي أراده الله. أما الآية التي نحن في رياضها الآن، فقد قطفت من سياقها، وفَهِمَ منها من فَهم، أن الإنسان ليس له من أمر هدايته شيء. والآية لا تقول ذلك، ولا شيئاً منه، فقد وردت الآية في معرض الردّ على السفهاء، وهم ليسوا أهل



هداية. فلا تتقبل نفوسهم وقلوبهم هداية الله، ولا يريدون أن يهتدي غيرهم إلى الله، والأصل أن الله لا يهدي أمثال هؤلاء، ولكنه مع ذلك يفعل ما يشاء.

وأما الأمر الثاني فهو عدالة الحق سبحانه. فإذا كان بعض الناس قد تجاوزوا الحدود، أوَ ليس من العدل أن يفعل الله بهم ما يشاء عقابًا، إذا أصرّوا على الطيش والسَّفه، أو هدايةً إذا ثابوا إلى رشدهم، وراجعوا أنفسهم؟

(وكذلك جعلناكم أمةً وَسَطاً)

تكشف هذه الكلمات القلائل، عن خصيصة من خصائص أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وعن حقيقة رسالتها. لقد وصف الله عزّ وجلّ هذه الأمة بأنه جعلها أمة وسطاً. والوسطية هي الاعتدال. وقد جاء مفهوم الاعتدال - وإن كان إخباراً بوصف - ليدل على تكليف. أي أن كون هذه الأمة أمة اعتدال وتوسط، هو في حقيقته تكليف، جاء في صورة الإخبار بالوصف (الإخبار هو: جعلناكم، والوصف هو: وسطاً). فهم مكلفون بهذا الاعتدال، وليسوا مخيّرين في أن يكونوا أو لا يكونوا متوسطين. هذا الأسلوب في التكليف خفيّ، ولا يقف الناس عنده؛ لأنهم لم يتعوّدوه. ومخالفة هذا التكليف؛ تعني أن المكلّف قد أبطل ما جعله الله سمةً وصفةً فيه.

ولا يذكر الوسط إلا أوحى ذكرُه بنقيضيه: الإفراط، والتفريط. أما الإفراط ففي المبالغة وعدم الرفق، في تناول التكاليف وأدائها، حتى يصبح الأداء مصدر ضرر يخالف روح التكليف. والإفراط مذموم شرعاً؛ لأنه خلاف الوسطية التي جعلها الله فيه، فأبطل ما أراد الله. وحسب الإفراط من الذم أن يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا أصوم وأفطر، وأقوم وأنام، وأتزوج النساء، **فمن رغب عن سنّتي فليس مني**". فقد جعل المفْرِط راغباً عن سنّته صلى الله عليه وسلم، وكان الرسول قد قال ذلك، في قوم نظروا في عبادة في رسول الله، فكأنهم تقالّوها (وجدوها قليلة)، فقال أحدهم: "أنا أصوم ولا أفطر"، وقال الآخر: "وأنا أقوم ولا أنام"، وقال الثالث: "وأنا لا أتزوج النساء".



والإفراط لا يكون إفراطاً حتى يكون فيه ما هو زائد على كل مألوف، ويخرج بالعرف عن المعروف.

وأما التفريط، ففي الترك والتقصير، والوقوع في أنواع المخالفات الشرعية، والمعاصي.

وكان الإفراط من سمات بعض الأمم، كرهبانية النصارى. وكان التفريط من سمات أكثر الأمم. والتفريط بالأحكام الشرعية، مهما كانت درجته، مذموم وقبيح. وعندما نقول إن منهج الإسلام هو منهج التوسط والاعتدال، لا نقصد من ذلك أنه يجيز الأخذ من هذا بلا إفراط، ومن الحرام بلا تفريط، وإنما نقصد أن وسطية الإسلام لا تسمح بالوقوع في هذا، ولا بالوقوع في ذاك.

وكون أمة محمد صلى الله عليه وسلم أمة وسطاً، لا يعني أنها تتسامح بالتنازل عن ثوابتها، أو المساومة عليها. فإن التمسك بهذه الثوابت هو من مقتضيات الاستقامة على الوسطية. وكونها أمة وسطاً لا يعني الوقوف مع أعداء الله، من أجل تحقيق مصلحة، أو إرضائهم حتى لا يتّهموا المسلمين بالتعصب. هذا النوع من السلوك هو من التفريط.

(لتكونوا شهداء على الناس)

اللام للتعليل؛ وما قبلها يكون سبباً لما بعدها. وعليه تكون وسطية أمة محمد صلى الله عليه وسلم، من أجل أن يكونوا شهداء على الناس. وكيف يكونون شهداء عليهم؟ وردت أخبار بأن أقوام الأنبياء السابقين، ينكرون في يوم القيامة أن رسلهم قد أنذرتهم لقاء يومهم هذا، فيُسأل الأنبياء فيقولون: بل أنذرناهم فيقول الله: من شهودكم؟ فيقولون: أمة محمد. فتشهد أمته عليه الصلاة والسلام على أولئك الأقوام، بما كان الله قد قصّ علينا في القرآن من أخبارهم.

قلت: ربما يكون لمثل هذا الموقف أصلٌ انتهت روايته على هذا النحو. ولكنني أنظر في النظم، فأجد شيئاً آخر. فوسطية أمة محمد إنما كانت من أجل أن يكونوا شهداء



على الناس. والشهادة الواردة في الأخبار ليس لها صلة بكون الأمة وسطاً. فقد تشهد الأمة على كفار الأمم السابقة، من غير أن تكون أمة وسطاً بالضرورة.

المعروف أن الشاهد قيّم على القضية التي يشهد فيها. وآية كونه قيّماً أن الشرع يجعل شهادته بيّنةً يحكم بمقتضاها للناس أو عليهم. وعندما تخاطب الآية أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعبارة: لتكونوا شهداء على الناس، فإنما ترمي إلى بيان ما ينبغي أن تكون عليه الأمة المسلمة بين الأمم، فهي كالشاهد الذي يوجّه دفّة الحكم، لمصلحة فريق دون فريق. فالشاهد هنا قيّم، والأمة المسلمة شاهد قيّم، تحسب له الأمم الأخرى ألف حساب، يحدث هذا فقط عندما يكونون كما أراد الله لهم أن يكونوا.

(ويكون الرسول عليكم شهيدا)

شهادته عليه الصلاة والسلام شهادتان، إحداهما دنيوية، والأخرى في دار المعاد. أما الشهادة الدنيوية ففي إقامة الحجة عليهم بأداء الرسالة وتبليغ الأمانة. ويظهر أحد المواقف كيف كان الرسول شاهداً على هذه الأمة، بمعنى أنه بلّغ وأقام الحجة. قال صلى الله عليه وسلم: ألا هل بلغت؟ قالوا بلى يا رسول الله، قال اللهم فاشهد. ثم قال: ألا هل بلغت؟ قالوا بلى. قال اللهم فاشهد. ثم قال: ألا هل بلغت؟ قالوا بلى. قال اللهم فاشهد.

وقوله صلى الله عليه وسلم: اللهم فاشهد، يعني فيما يعنيه: اشهد بما شهدت به عليهم، ليكون في ذلك تغليظ للشهادة وإعظام لها.

وقد ورد في الأثر أنه صلى الله عليه وسلم تعرض عليه أعمال أمته، فإن كانت خيراً حمد الله، وإن كانت غير ذلك استغفر لهم. وما من شك في أن عرض أعمال أمته عليه، ما كان ليكون لولا أنه شاهد عليها.

وأما الشهادة الأخروية، فإنه صلى الله عليه وسلم يعطى الشفاعة بعد أن يشهد لأمته أو عليها.

(وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتّبع الرسول، ممّن ينقلب على عقبيه)

القبلة التي كان عليها صلى الله عليه وسلم هي بيت المقدس. وعلى ذلك يكون في الكلام إيجاز حذف تقديره: وما جعلنا صرفك عن القبلة التي كنت عليها. فما مسوّغ هذا الحذف؟ قلت: المقصود هو تعظيم رسول الله، حتى لا يوصف فعله صلى الله عليه وسلم بأنه فتنة. حاشاه والله، فقد كان تحويل القبلة محل اختبار، تزعزع به إيمان ضعاف القلوب، والله يعلم أن ذلك سيكون، وكان كما علم، فلماذا قال بعد ذلك: "لنعلم من يتّبع الرسول..."؟ قلت: لأن الله يريد أن يرى ما عَلِمه من عباده، كما علم أنه سيكون، فإن قيل: فلماذا لم يقل: لنرى من يتبع الرسول... إلخ. قلت: لأن رؤية الله لخلقه علم، فضرب صفحاً عن ذكر الرؤية، وصرف الأنظار إلى علمه تعالى.

وعندما يكون الاختبار في أمرٍ من أمور الدين، فالنتيجة إما أن تكون اتّباعاً وثباتاً عليه، تحت مظلة "يتّبع الرسول"، وإما أن تكون ردة عن الدين والعياذ بالله، كما جاء في الآية: "يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِ". والعقب هو عظم مؤخرة القدم، وقد كنّى عن الذي يرتّد عن دينه، بأنه ينقلب على عقبيه، لأن المرتكز في وقوفه على الطرفين الخلفيين للعقبين، ينقلب بمجرّد أن يدفع دفعة غير قوية إلى الخلف، بل إنه يكون غير ثابت في وقوفه أصلاً. وفي هذا تأنيب قوي لمن يكون إيمانه في ضعف ارتكاز الواقف على عقبيه.

(وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله)

(إن) مخففة من الثقيلة. عرفنا ذلك من كون (إن) متبوعة بالناسخ (كان)، واللام متصلة بخبر (كان). والمعنى هكذا: وإنها كانت كبيرة، فما هي الموصوفة بأنها كبيرة؟ قال بعضهم: هي القبلة التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتوجه إليها قبل التحويل، وهي بيت المقدس. وقال آخرون: هي الصلاة التي كانوا يصلونها قبل التحويل، قلت: ولا يصح تقدير المعنى بهذه ولا بتلك، فما هي الكبيرة إذن؟



قلت: تحدث سياق الآية عن شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك قوله تعالى: "ويكون الرسول عليكم شهيداً". وإن شهادته لكبيرة إلا على من هداهم الله إليه، ويكون قوله تعالى: "وما جعلنا القبلة التي كنت عليها؛ إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه" كلاماً معترضاً. فما مسوّغ الاعتراض هنا؟ قلت: لما ذكر شهادة الرسول، أتبعها بما هو شاهد به لمن يتّبعونه، ثم بما هو شاهد به على من ينقلبون على أعقابهم. فوجود الكلام المعترض إنما هو لبيان حقيقة الشهادة. وقوله: "وإنها لكبيرة" عودة إلى الحديث عن شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(وما كان الله ليضيع إيمانكم)

يروى أن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تساءلوا عن صحة صلاة الذين ماتوا قبل تحويل القبلة، فنزل قوله تعالى: "وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ"، وهذا يقتضي أن بعض الآية كان ينزل في مناسبة، وأن بعضها الآخر كان ينزل بعد ذلك، أو في مناسبة أخرى، قلت: إن سياق الآية نفسها، يدل على أن الكلام كله في الآية، يسير على نسق واحد، لا تقتضيه مناسبات متعددة، ولا أوقات مختلفة، فقد ذكرت الآية، أن تحويل القبلة، إنما كان " لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ". وهو موقف مخيف حقاً، وقد استدعى ذلك أن يأتي بعد هذا الخوف تطمين للمسلمين الذين لا تزعزعهم الأحداث والابتلاءات، ما دام تغيير القبلة ابتلاء من الله عزّ وجلّ، فلذلك طمأنهم بأن الله يحفظ للمؤمن إيمانه، ولا يضيع الله إيمان أحد.

(إن الله بالناس لرؤوف رحيم)

هذا توضيح وتفسير لكون الله عزّ وجلّ، لا يضيع إيمان أحد؛ فهو رؤوف رحيم بالخلق جميعاً. وقد عبّرت الآية عن جميع البشر بالناس. فلماذا ذكر عامة الناس، والحديث عن الخصوص وهم المؤمنون، ذلك أن المقصودين بقوله: " وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ " هم المؤمنون. قلت: من أجل أن يفهم المؤمنون أنه لما كان الله بالناس جميعاً



رؤوفاً رحيماً، فالنظر يقضي بأنه - من باب أولى - أن يكون بالمؤمنين أرحم من رحمته لسائر خلقه.

قرأ أبو عمرو، وحمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلف، ويعقوب، واليزيدي (لرؤف) بوزان (فَعُل).

(قد نرى تقلّب وجهك في السماء، فَلَنُوَلّيَنّك قبلة ترضاها)

كان صلى الله عليه وآله وسلم يقلّب وجهه في السماء، يحبّ أن يوجهه الله عزّ وجلّ إلى الكعبة، حتى وجّهه الله إليها. ولكن هذا لا يعني أنه كان يكره قبلة بيت المقدس، من أجل أن اليهود قالوا: يتبع قبلتنا ويخالفنا في ديننا، كما جاء في بعض الروايات. فإذا كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يتوجه إلى قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام، فلا يعني هذا أنه كره قبلة بيت المقدس، على الرغم من أن اليهود قالوا ما قالوه.

تقول الآية: " قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ ". أما (قد)، إذا سبقت الفعل المضارع، فإنها تدل على التقليل وعدم التوكيد، هذا ما يقوله النحاة، وهو صحيح من وجه، خطأ من وجه آخر. أما خطؤه فهو أنهم لم يكونوا يفرقون بين أفعال القلوب الدالة على العلم، وسائر الأفعال، لقد وردت (قد) في القرآن متبوعة بفعل دال على العلم واليقين، فمن العبث أن نقول ساعتئذ إنها دالة على التقليل والتشكيك. من المواطن التي وردت فيها (قد) دالة على التوكيد، عند كونها سابقة لأفعال القلوب، قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: " يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ ". فإن (قد) هنا دالة على التوكيد؛ لأنها سابقة للفعل (تعلمون)، ومن ذلك قوله سبحانه: "۞ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَٱلْقَآئِلِينَ لِإِخْوَٰنِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا ۖ وَلَا يَأْتُونَ ٱلْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٨﴾ ". وقوله: "وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ ". وقوله: " قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ". فالقاعدة التي يمكن أن تستنبط من هذا، هي أن (قد) إذا كانت متبوعة بفعل من الأفعال الدالة على العلم، كانت للتوكيد مطلقاً.



تخاطب الآية رسول الله صلى الله عليه وسلم فتقول: " قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ ". وبديع التصوير في هذه الآية يظهر أن نظرات الاستعطاف التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلقها، كانت تظهر وجهه الكريم، وكأنه يتقلب في السماء، مع أن النظرات هي التي كانت تتقلب. وإنما صارت الآية إلى هذا التصوير؛ لأن ما في عينيه الكريمتين من معانٍ، يعكس قسمات الاستعطاف في وجهه الشريف، صلى الله عليه وآله وسلم.

(فلنولينك قبلة ترضاها)

الفاء للعطف، وهو دال على سرعة الاستجابة هنا؛ لأن العطف بالفاء، لا يقتضي تراخياً في الزمن، بل تعاقباً سريعاً، واللام للقسم، فكأنه قال: والله لنولينك، والنون الثقيلة لتوكيد جواب القسم.

لقد كانت نتيجة الاستعطاف في تقلب نظراته في السماء، وفي قسمات وجهه الشريف، أن يكون الجواب من الله بالعطف والرحمة المؤكدين. وما قال الله له "قبلة ترضاها"، إلا لأن الذي يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو الذي يرضي الله، فالله راضٍ عما رضي به الرسول، بدليل أنه أقرَّ رضاه، فرضي به.

(فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام)

العجيب هنا أن يأتي الأمر (فَوَلّ) بعد قوله " فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ". ويفهم من هذا أن ما يرضي الرسول يصبح شرعاً من الله، بدلالة الأمر (فَوَلّ وجهك). وكون القبلة (شطر) المسجد الحرام، يعني أن القبلة هذه المرة، سوف تشطر المكان شطراً؛ ليصبح ما بينهما هو مركز التّوجّه، قبلة مصنوعة على عين الله بهذه الطريقة، ليست قبلة فقط، وإنما هي نقطة التّوجّه إلى الله عند الصلاة.



(وحيثما كنتم فولُّوا وجوهكم شطره)

بهذا الأمر، يصبح التكليف مفروضاً بأمرين، أولهما بأمر الله لرسوله "فولّ وجهك شطر المسجد الحرام"، وثانيهما بأمر الله للمكلفين جميعاً "وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ". فما حكمة أن يأتي الأمر مرتين، والأصل أن إحداهما كافية لتعيين الفرض؟ إن قلت للتوكيد، فالفرض لا يؤكد وإن تعدد ذكره. قلت: "الصحيح والله أعلم، إن الأمر هنا للاتّباع، وليس لتعيين الفرض، فقد تم الفرض عند قوله سبحانه: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ"، وليس صحيحاً أن الأمر في قوله: "فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ" إنما كان لإزالة التوهم، فقد قيل إن المقصود من قوله: "فولّ وجهك شطر المسجد الحرام" هو رسول الله وحده. وهذا مرجوح؛ إذ كيف يمكن أن يتوهم إنسان مهما كان ساذجاً، أن التوجه إلى القبلة عند الصلاة، إنما هو لرسول الله فقط؟

(وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمونْ أنه الحق من ربهم)

ما الذي يعلم أهل الكتاب أنه هو الحق من ربهم؟ إنني أرفض رفضاً قاطعاً أن يستشهد للقرآن بما جاء في التوراة. ولكن هذه الآية تستشهد عليهم بما هو عندهم، فتقيم به الحجة عليهم، والأمران مختلفان، فشتّان بين أن نؤكد ما جاء في القرآن بالذي جاء في التوراة، وهي محل تحريف، وأن ندينهم بالذي عندهم، وهذا هو الذي تقرره الآية الكريمة.

إن أهل الكتاب يعرفون أن مكة هي المكان الموعود لمجيء نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم. فقد جاء في التوراة "وجاء الرب من سيناء، وأشرق لهم من ساعير، وتلألأ قدماً من جبل فاران" (سفر التكوين ٣٣/ ٢). وفاران هو الاسم التوراتي لمكة المكرمة. وفي نبوءة النبي حبقوق ما يشير إلى توجّه أهل الأرض، صوب مكة بالحمد والتسبيح، فقد جاء في هذه النبوءة ما يأتي: "القدوس من جبل فاران، جلاله غطّى

السماوات، والأرض امتلأت بحمده وتسبيحه" أي امتلأت في التوجه إليه صوب فاران. فهل هناك ما هو أوضح من هذا في كون مكة هي القبلة الحق؟

(وما الله بغافل عما يعملون)

إن الذي يعملونه هو استغفال للناس، واستخفاف بعقولهم، وتعالى الله أن يكون غافلاً عما يعملون.

التوجيه النفسي والتربوي

يقوم المنهج الإسلامي، في بناء النفس وتربيتها، على التسليم لله عزّ وجلَّ، على قاعدة: " لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ "، وما كان المؤمن ليختار لنفسه أحسن مما اختاره الله تعالى له. وعندما يكون المسلم صادقاً في تسليمه لله، لا يجد السفهاء سبيلاً إلى تشكيكه بدينه، لأنه لا يلتفت إليهم، ولا يصغي لما يقولون، وإنما يصغي لمن بيده الهداية، التي قاعدتها " يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ".

يعلم المؤمن أنه في حياته خاضع لاختبارات وابتلاءات، على قاعدة: " لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ". وهنا يأتي التسليم الذي ذكرناه آنفاً؛ ليكون هادياً له إلى اتباع أوامر الله ورسوله، فإذا حصل له ذلك تأتّى له اليقين الذي يعلم معه أن الله ما كان ليضيع عمل أحد ولا إيمانه.

يتوجه المؤمن بقلبه إلى الله، ليكون معه في كل شيء. لا يكف عن الدعاء والرجاء والضراعة؛ فكأنه من شدة لجوئه إلى الله، يتقلب وجهه في السماء، ومن كان شأنه فالله لن يخذله.



ولكلٍّ وجهة هو مُولّيها

" وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٧﴾ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾ ".

تكشف هذه الآيات النقاب عن طبائع أهل الكتاب، وعنادهم، وَصَلَفهم، ومكابرتهم. ويظهر ذلك كله في أنهم لا يُسلّمون بما يمكن أن يقدّم لهم، من آيات دالة على أن القرآن هو كلام الله، جاء في الآية الأولى:

""وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ"، اللام موطّئة للقسم. وقد اجتمع القسم والشرط في (لئن)، والجواب هو: "ما تبعوا قبلتك"، وهو جواب القسم لا الشرط؛ لأن القسم متقدم والشرط متأخر. والمقصود بكل آية: ما يمكن أن يستخرج من كتبهم، من أدلة لإثبات أن مكة هي قبلة إبراهيم، وعدم اتباعهم لقبلته يعني عدم الإيمان به وبرسالته عليه الصلاة والسلام.

ومن الواضح أن الآيات الدالة على هذه القضية، وكون محمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً هي آيات كثيرة، وإلى هذه الكثرة أشار قوله تعالى: "بِكُلِّ ءَايَةٍ"، أي أن استقصاء الأدلة لإثبات هذه القضية، لا يقنعهم. وفي هذا دعوة إلى تجنّب مجادلتهم بعد أن كشف الله حقيقة نفوسهم. وربما كان المقصود بقوله: "مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ" هو: ما تبعوا دينك، وإذا صحّ ذلك، فالسبب الذي من أجله عبّرت الآيات عن الدين بالقبلة، هو أن القبلة رمز الدين. فرمز دين اليهود قبلتهم، ورمز دين النصارى قبلتهم، وكذلك المسلمون. ثم إنّ السياق يتحدث عن القبلة، والتعبير عن اتباع الدين، باتباع القبلة، متناسب مع السياق تماماً، فسبحان من أحكم كلامه كتابه أعظم الإحكام.

(وما أنت بتابع قبلتهم)

هذا نفي قويّ لما كان اليهود يعتقدونه، عندما كان المسلمون يتوجهون في قبلتهم إلى بيت المقدس. فقد كانوا يظنون أن الرسول يتبع قبلتهم. وفي ردّ القرآن دليل على أن شريعة القرآن مستقلة في التشريع، عن الشرائع السماوية السابقة، وحتى التشابه الذي يكون في بعض الأحكام، ليس في حقيقته استبقاء لما جاءت به الكتب السماوية السابقة. وإنما هو تشريع مستقل باستقلال الأصول، بغض النظر عن تشابه بعض الفروع.

ولكن قوله تعالى: "وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ" لا يعني أن المسلمين ليسوا منفتحين، وإنما يعني أنهم ليسوا متساهلين. وهذا الحكم (وما أنت بتابع قبلتهم) ماضٍ إلى يوم القيامة، حتى إن عيسى عليه الصلاة والسلام، يحكم بعد نزوله في آخر الزمان، بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، ويصلي إلى قبلتنا، تواترت الأخبار بذلك.

(وما بعضهم بتابع قبلة بعض)

في هذا الجزء من الآية تعريض بهم؛ فالأصل أن قبلة اليهود والنصارى واحدة. فما جاء عيسى عليه الصلاة بقبلة غير قبلة بني إسرائيل، ولكن النصارى حرّفوا دينهم، كما حرّف اليهود دينهم. وبسبب هذا التحريف عند الفريقين، لن يلتقوا على قبلة واحدة، وليس عدم التقائهم محصوراً في القبلة فقط، وإنما في الدين كله.

ولكن تنافر اليهود والنصارى بعد تحريف دينهم، لا يعني أن اليهود والنصارى لا يلتقون بإطلاق. فهم يتنافرون في الدين، ولكنهم يجتمعون على عداوة المسلمين، وقد دلّ على ذلك أن الآية حذّرت بعد ذلك من اتّباع أهوائهم. ومن شأن الأهواء أنها تفرّق أصحابها أيدي سبا. ولكنها تجمعهم على عداوة الحق وأهله، وإذا اجتمعت الأهواء قويت شوكتها.

ومن أجل ذلك حذرت الآية من اتّباع تلك الأهواء الباطلة "وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾". إن الخطاب في



قوله تعالى: (ولئن اتّبعت أهواءهم) جاء بصيغة القسم؛ لأن اللام موطئة للقسم، وأما الشرط فهو لافتراض وقوع ما لا يقع، فما يكون من المتوقع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبع أهواءهم، ولكنه من قبيل افتراض وقوع ما لا يقع، وهذا أسلوب معروف في اللغة.

(من بعد ما جاءك من العلم)

العلم الذي انتهى إلى النبي صلى الله عليه وسلم كثير، فقد آتاه الله القرآن، وعلّمه ما لم يكن يعلم، وأخبره الله بأنه خاتم النبيين والمرسلين، وأن دينه هو المهيمن على الأديان كلها، وأن أمته خير أمة أخرجت للناس. وجعل له الشفاعة، وجعل كلامه وحياً، وقرن اسمه باسمه تعالى في الشهادتين وفي الآذان، وجعله إمام الأنبياء، وأخبره أن جميع الأنبياء والمرسلين أعلموا أقوامهم بمجيئه صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان، وطلبوا منهم اتّباعه والإيمان به إذا أدركوه. وعلاوة على ذلك فقد أخبره بما كان منذ خلق الله آدم إلى نزوله إلى الأرض، ثم ما كان من عَنَت الأقوام السابقين وكفرهم، وكيف عاقبهم، وأخبره بالآخرة، وما فيها من جنة ونار، وثواب وعقاب، ترى هل يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم - بعد هذا العلم كله - إلا أن يكون مستسلماً لله رب العالمين؟

إن ذكر العلم هنا، إنما كان من أجل أن نعلم نحن، أن عدم اتباعنا لأهواء اليهود والنصارى، إنما كان عن علم، لا عن رغبة في حب مخالفة الآخرين. نخالفهم ولكن عن علم، ونتمسك بالدين، ولكن عن علم أيضاً. هذا والجملة (من بعد ما جاءك من العلم) في محل نصب حال.

(إنك إذن لمن الظالمين)

هذه الجملة هي جواب القسم، وجواب الشرط محذوف، دلّ عليه جواب القسم. وهذا الجواب مستحيل علّق وقوعه بمستحيل قبله، وهو "وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم".



(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون)

ليست هذه الجملة للإخبار فقط ، ولكنها لإدانتهم وإقامة الحجة عليهم ؛ ذلك أن معرفة أهل الكتاب بكتابهم ، تجاوزت العلم المجرد الذي يحفظ وينسى ، وأصبحت خبرة ، يميز بها العالم منهم ، أوامر التوراة والإنجيل ، ويحفظ قصصهما ، حتى أصبحت هذه الخبرة ، كخبرة الأب بأبنائه ، وغاية الخبير بالخبرة ، أن تكون كخبرة الوالد بأبنائه ؛ لأنه لا خبرة أعظم منها في الناس.

والآية عندما تقرر خبرتهم بالتوراة والإنجيل ، وتكفّ عن ذكر ما له علاقة من ذلك ، بالقبلة ، وبالإسلام ، ونبي الإسلام ، فإنما تريد أن تفتح الباب على مصراعيه في التقدير. وهذا هو الذي حدث. فقد ذهب بعض العلماء إلى أن المعرفة المقصودة هنا ، إنما هي معرفتهم بأن بيت الله الحرام ، كان قبلة الأنبياء من قبل. وذهب بعضهم إلى أن المعرفة المقصودة هنا ، هي أن القبلة التي أُمروا باتّباعها ، هي القبلة التي توجّه إليها المسلمون ، أعني بيت الله الحرام ، وهذه كلها أقوال صحيحة ؛ لأن السياق يدل على مضمونها ، فقد جاء في الآية بعد ذلك : "وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ".

يتضمن هذا معاني كثيرة من جملتها ، أن فريقاً يعلمون الحق ولا يكتمونه ، وهم الذين دخلوا في دين الله. وأن فريقاً لا يعلمون الحق ، وهم الأمّيّون الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ ، وقد تحدثت السورة عنهم قبل ذلك. وخطر هؤلاء من قِبل كونهم رعاعاً ، ويتبعون أحبارهم وكهانهم ، في تصديق أعمى ، يحملهم على أن يكونوا أدوات لإيذاء المسلمين. والفريق الثالث وهم الذين يعلمون الحق ويكتمونه ، وهم الذين تتحدث عنهم هذه الآية. وخطر هؤلاء مُتأتّ من قِبل كونهم الثابتين على دينهم ، في نظر أتباعهم ، فيزداد تمسك الأمّيّين ذوي الأمانيّ فيهم ؛ لأنهم لم يدخلوا في الإسلام ، وتزداد ضراوة العداوة عند هؤلاء ؛ لكون الباب إلى الحقيقة التي جاء بها الإسلام ، قد أصبح مفتوحاً

على مصراعيه. ولذلك يشتدّ كتمان هؤلاء على الحقيقة، بل يدفعهم ذلك إلى تغيير ما جاءت به التوراة والإنجيل، وقد حدث ذلك كله. ومن هنا، ركز القرآن على ذكر الفئة التي تعلم الحقيقة وتكتمها.

ويزداد جرم القوم، إذا علمنا أنه من حق كل إنسان أن يعرف الحقيقة؛ إذ ليس من حق أحد أن يكتم ما يعرف منها عن الآخرين. ومن هنا جاءت المفارقة في هذه الآية، بين أمرين ما ينبغي أن يكونا نقيضين، ولكنهما كانا عند اليهود والنصارى؛ فصارت معرفة الحق ضداً لإعلانه؛ ولذلك كتموا كل حق عرفوه عن نبي الإسلام، وعن القرآن، وعن القبلة.

وقد كانت فرصة الحديث عن القبلة، وما تداوله اليهود بشأن تحويلها فرصة سانحة، استثمرها القرآن استثماراً عظيماً، في كشف طريقتهم في التعامل مع حقائق الدين الثابتة التي لا ينبغي أن يكتموها بَلْهَ أن يتنكروا لها.

(الحق من ربّك فلا تكونَنَّ من الممترين)

في هذه الآية قضيتان كبيرتان، هما: الحق من ربّك، و فلا تكوننّ من الممترين.

أما القضية الأولى وهي: "ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ" فمجيئها بعد ذكر موقف أهل الكتاب، وكتمانهم لما يعرفونه من الحق، يؤكد حقيقة أساسية في هذا الدين العظيم، وهي أن الحق وحي من الله، لا يجوز لأحد أن يتلاعب به، أو أن يكتمه، أو أن يكون خصماً له، هذا مبدأ أساسي من مبادئ هذا الدين كما قلت.

ومجيء هذا المعنى عقب ذكر موقف أهل الكتاب، فيه دعوة إلى زيادة استمساك المسلمين بدينهم. فما ينبغي أن يكون موقف أولئك الظالمين، إلا دافعاً إلى مزيد من الإيمان بالحق، هذا مبدأ أساسي ثانٍ.

ومجيء هذا المعنى في هذا السياق أيضاً، يجعل قلب الرسول الكريم، مطمئناً إلى أن استجابة ربه لما تمنّاه عليه من تغير القبلة، لم يكن مجرد تنفيذ لرغبة أو استجابة لها



فقط، وإنما هو الحق من الله، وأن رغبته صلوات الله وسلامه عليه، جاءت موافقة للحق مطابقة له، بل إن رغبته لا تكون إلا حقاً.

وأما القضية الثانية وهي " فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝ "، فأغلب الظن أن المعاني القريبة هي التي تكون قطوفها دانية غالباً. وأما المعاني الأعمق اللائقة بهذا الكتاب العظيم، فيبدو أنها تكون نائية، قالوا في تفسير "فلا تكونن من الممترين"، أي لا تكن في شك من أن القبلة التي وجهتك إليها، هي قبلة إبراهيم الخليل، وقبلة الأنبياء غيره. وقال الطبري رحمة الله تعالى عليه: "فإن قال لنا قائل: أوَ كان النبي صلى الله عليه وسلم شاكاً في أن الحق من ربه، أو في أن القبلة التي وجهه الله إليها حق من الله تعالى ذكره، حتى نُهي عن الشك في ذلك؟ فقيل له: فلا تكوننّ من الممترين؟ قيل: ذلك من الكلام الذي تخرجه العرب مخرج الأمر أو النهي للمخاطب به، والمراد به غيره... فخرج الكلام مخرج الأمر للنبي صلى الله عليه وسلم والنهي له، والمراد به أصحابه المؤمنون به" (تفسير الطبري ٢/ ٣٥ - ٣٦).

قلت: من الثابت علمياً في علم النفس، أن الحقيقة عندما تبيّنها لمن ترشده وتعلمه، إنما تكون أعمق وأرسخ في النفس الإنسانية، إذا بيَّنْتَ الحقيقة أولاً، ثم أمرت أو نهيت. كقول أحدنا لأبنائه: يا بَنِيَّ، إن الله أمر بالرفق، فكونوا رفقاء، ويكون النهي أبلغ تأثيراً إذا قلت: يا بَنِيَّ إن الله أمر بالرفق فلا تكونوا أفظاظاً؛ لأن الحرص على موضوع الوصية، يقوى بذكر نقيضه. وهذا هو الذي جاء في القرآن الكريم، وفي مواطن متعددة، فقد قال يعقوب لبنيه " يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝ ". وقال الله لنبيّه وحبيبه محمد في الآية التي نحن في رياضها: "ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ".

القضية إذن شيء آخر مختلف تماماً، عمّا توهمّه العلماء رضي الله عنهم، في شأن الأمر، أهو موجّه إلى رسول الله، أم إلى أصحابه وأتباعه؟ إنه والله موجّه لرسول الله أولاً وقبل كل شيء، لكن بالمعنى الذي ذكرته، لا بالمعنى الذي ذكروه.



(ولكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلِّيها)

المعنى القريب لهذا الجزء من الآية هو: لكل صاحب ملة وجهةٌ أو قبلة يولّي وجهه نحوها. وعلى ذلك فالوجهة هي القبلة، و (مولّيها) اسم فاعل من الفعل المزيد (وَلّى)، والمقصود به صاحب الملة، وهو محذوف، دلّ عليه التنوين في (لكلٍّ). قال الطبري رحمه الله: "فمعنى الكلام إذن: ولكل أهل ملة وجهة، الكلّ منهم مُوَلّوها وجوههم" (٢/ ٣٧). قلت: لو كان هذا المعنى هو المقصود، لما قال بعد ذلك: "فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ"، وإنما يستبق إليها من كان من أهلها، وهؤلاء ليسوا من أهلها، فلا قبلتهم تنفعهم، ولا توجههم إليها ينفعهم. وكيف ينفعهم تسابقهم في الخيرات؟ ومتى كانوا يتسابقون فيها؟ وقد مرَّ أن آية سابقة بيَّنت أنهم يعلمون أن قبلة الأنبياء جميعاً هي مكة، وأن الذين غيّروا يعلمون ما غيّروه وبدّلوه؟! فما المعنى الذي توجهنا إليه الآية إذن؟

قلت: إن كلمة (وِجهة) هنا اسم هيئة بوزان (فِعلة). واسم الهيئة من المصادر، وعليه لا تكون كلمة (وجهة) في هذا السياق اسم مكان. ومن هنا كان الخطأ في فهم الآية، هذه واحدة. أما المضاف إليه المحذوف والذي دلّ عليه التنوين في (لكلٍّ) فهو (واحد منكم) فكأنه قال: لكل واحد منكم توجّه إلى الله، هذه ثانية. ولما كان الأمر على هذا النحو، كان الارتباط بين التقدير: "لكل واحد منكم توجّه هو متوجّه به إلى ربه"، وقوله تعالى: "فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ" أوضح من الشمس، واستباق الخيرات يكون بالإكثار من فعل الخير والطاعة.

قرأ ابن عباس وابن عامر من السبعة، بعدم تنوين (لكلّ)، وبجر (وجهةٍ) بدلاً من رفعها كما هو في قراءة الجمهور، وبجعل اسم الفاعل (مُوَلِّيها) اسم مفعول: (مُوَلّاها) فتكون قراءته هكذا: "ولكلِّ وجهةٍ هو مُوَلّاها". وقد شنّع الإمام الطبري على هذه القراءة فقال: "وذلك لحن ولا تجوز القراءة به؛ لأن ذلك إذا قرئ كذلك، كان الخبر غير تام، وكان كلاماً لا معنى له، وذلك غير جائز أن يكون من الله جلّ ثناؤه".

قلت: ليس الأمر كما قال رحمه الله. فهذه قراءة واضح تقديرها، فلا ينبغي ردّها، هذه واحدة. وحتى نفهم هذه القراءة فهماً صحيحاً، لا بد أن نربطها بما قبلها. والمذكور قبلها هو (الحق) في قوله تعالى: "الحق من ربك" هذه ثانية. وكلمة (وجهة) هي اسم هيئة دالّ على المصدر، فيكون معنى (وجهة) هو (توجّه)، هذه ثالثة. و (مولاّها) اسم مفعول، فيكون المعنى بذلك: لكل توجّه (من توجهاتكم إلى الله) فالحقّ مُوَلاّه، وعلى ذلك فالقراءة صحيحة لا غبار عليها.

(فاستبقوا الخيرات)

فعل الأمر (اسْتَبِقوا) يدلُّ على وجود أربعة أركان، أولها: المتسابقون، وثانيها: الهدف الذي يسعون إليه، وثالثها: المضمار الذي يتسابقون على أرضه، ورابعها: الحكم. فهذا الفعل مزدحم بوجود الأركان الأربعة؛ بحيث إذا غاب أحدها، اختلّ التسابق؛ فلا تسابق دون متسابقين، ولا تسابق دون وجود هدف، ومضمار يتسابقون على أرضه، وحكم يحكم بينهم.

والمتسابقون هم الذين أسلموا وجوههم لله، ولا يتصور أن الكافرين يزاحمون المسلمين على خيرات الآخرة، وهي المقصودة بقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات). ولما كان معلوماً أنهم يزاحمونهم على الدنيا وحُطامها، فما هم بسابقين وإن كانت لهم الغلبة.

والهدف هو الآخرة، وإنما الدنيا ساحة ومضمار لها، وما ينبغي أن تكون الدنيا هدفاً؛ لأنها فانية، والخير الذي عنده تعالى لا يفنى.

(أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً)

المعنى المراد هنا هو: في أي مكان يكون فيه موتكم، فإن الله سيأتي بكم جميعاً يوم القيامة. فما مناسبة هذا لما سبق؟ قلت: لما كثر توجه المتوجهين إلى الله، فلا الكثرة ولا تباعد أهل الكثرة في المكان، مانعانِ من أن يحضرهم الله جميعاً يوم القيامة.



(إن الله على كل شيء قدير)

جرى القرآن على أن يختم الموضوع، بذكر ما يناسبه من صفاته سبحانه وتعالى. فسياق القدرة يناسبه ذكر قدرة الله تعالى، وقد وردت "إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" عدة مرات في القرآن الكريم. ولكنها لم ترد ولا مرة واحدة، بتقديم الخبر على الجار والمجرور هكذا: إن الله قدير على كل شيء؛ لأنه يريد أن يبين أن خلقه محكومون بقدرته وخضوعهم له، فقدم ذكرهم على ذكر صفته (القدير).

التوجيه النفسي والتربوي

الهوى القائم على نزعات النَّفْس الإنسانية وشهواتها، هو أساس فسادها، بل فساد الحياة؛ لأن الحياة هي مجموع الأنفس، فإذا فسدت هذه الأنفس فسدت الحياة كلها. ولما كانت النفوس الإنسانية، مختلفة طبائعها، متضاربة أهواؤها، فإنها لن تلتقي إلا على قاسم مشترك واحد، هو أنها لن تتبع الحق مهما كان أبلج واضحاً، ومهما كان الدليل ساطعاً بيّناً.

من هنا، يكون المسلم الصادق إسلامه، حريصاً على أن يتجنب المزالق التي توقعه في ما وقعوا فيه. فالإيمان يعمل على تقوية الحذر من أهل الأهواء، بالقدر نفسه الذي يعمل فيه على دَرْء المؤمن من هذه الأهواء؛ فالمؤمن يعلم علم اليقين أنه إذا لم يكن حذراً من هؤلاء، فالنتيجة الحتمية هي أنه إذن لمن الظالمين.

ولما كان أهل الأهواء يعرفون الحق، ولكنهم يدرؤون الحق بأهوائهم، فهذا لا يغير من الحقيقة شيئاً، بل يجب أن يزيد أهل الحق تمسكاً بحقهم، على قاعدة أنه إذا كان الظالم يعرف الحق فيحرف عنه، فالمؤمن أولى بأن يعرف فلا يحرف. وهكذا فالسوء عند أهله يزيدهم سوءًا، ولكنه لا يزيد المؤمنين، وهم يرون انحراف أهل السوء، إلا إيمانًا.



والمؤمن دائم السعي والبحث عن الحقيقة، ويعمل على إظهارها، مهما كانت نتيجتها قاسية عليه؛ لأنه يعلم أن كتمان الحقيقة لا يخفيها إلى الأبد. ويعلم أن الحق يجب أن يظهر ولا شك فيه، على قاعدة: "ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ".

والمنهج الإسلامي في التربية قائم على قاعدة تربوية عظيمة، وهي "فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ". واستباق الخيرات قائم على تنافس حرّ نزيه شريف. وهو في الوقت نفسه قائم على التعاون؛ لأنه من مبدأ (استبقوا) الذي يدل على التنافس والتعاون معاً، وليس من مبدأ (تسابقوا) الذي يشي بالذات أكثر مما يشي بروح الجماعة.

ولّوا وجوهكم شطره

" وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝ ".

يأمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم أن يُولّي وجهه في الصلاة قِبَل المسجد الحرام؛ فإن التوجه نحوه حق من الله. ويأمر الله المسلمين أن يتوجهوا في الصلاة، قِبل المسجد الحرام أيضاً، حتى لا يكون لأحد عليه حجة. ويأمرهم ألا يخافوا من الظالمين، وأن يخافوا الله عزّ وجلّ، لكي يتم نعمته عليهم، ولكي يكونوا من المهتدين.

هاتان الآيتان من عجائب القرآن التي لا تنقضي، فقد كان من المتوقع أن يأمره باستقبال القبلة، دون ذكر الخروج. ولكنه قال له: "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ"؛ لأن العهد بالخروج أنه مفارقة، وأن المفارقة باب النسيان، والآية تأمر الرسول عليه الصلاة والسلام أن يتوجه في الصلاة إلى البيت الحرام من حيث خرج. فكأن قَرْن تولية الوجه في الصلاة بالخروج، من شأنه أن يمحو مظنة نسيان البيت الحرام. ففي هذا تجديد لذكره، ودرء لنسيانه أو مفارقته، والعهد بالمفارقة أن المفارق قد ينسى من يفارقهم، أما البيت الحرام فلا ينسى.



(وإنه للحق من ربك)

الأمر بالتوجه شطر المسجد الحرام في الصلاة حق، بل هو الحق من الله عزّ وجلّ. أما وجه الحق فيه، فقد فسّره بعضهم بأنه إذا كانت الحكمة تقتضي أن يكون لكل صاحب شرع قبلة يختصّ بها، وأنت صاحب شرع، فتغيير القبلة لك حق من ربك. هذا ما قاله الراغب وأخذ به بعض المفسرين. قلت: هذا لا يتناسب مع كون المسجد الحرام هو قبلة إبراهيم، والأنبياء من بعده؛ ففي القول الذي ذهب إليه الراغب إقرار بأن قبلتهم صحيحة، وأنه من حق النبي صلى الله عليه وسلم أن يغيّر قبلته، كما كان كل نبي يغيّر قبلة من جاء قبله من النبيين.

قلت: إن وجه الحق في تحويل القبلة أن الله قد أمر بذلك، وليس بسبب أنه من حق النبي أن تكون له قبلة غير التي كانت للأنبياء من قبل. ووجه الحق فيه أيضاً أن المسجد الحرام هو قبلة الأنبياء كما قلنا. وفي هذا ما فيه من التعريض بهم؛ فهم الذين حرّفوا دينهم وبدّلوه، وغيَّروا قبلتهم التي كان عليها أنبياؤهم.

(وما الله بغافل عما تعملون)

الخطاب وإن كان دالاً على عموم المخاطَبين، فإن المراد به أهل الكتاب. ووجه المناسبة بينه وبين ما قبله، أنه لما كان الخطاب موجهاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: " وَإِنَّهُۥ لَلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۗ "، التفت إليهم، ليقرعهم بما كان منهم من تحويل القبلة وغير ذلك. فكأنه قال: أما أنت فالحق الذي أُمِرتَ به هو الحق الخالص من ربك، وأما أنتم فإن الله ليس بغافل عما تفعلونه، فسيحاسبكم عليه. فهو التفات من مخاطَب إلى مخاطَب آخر، **وهدفه الأظهر تهديد الملتفَت إليه علناً.**

وقرأ أبو عمرو واليزيدي: "وما الله بغافل عما يعملون" بياء الغيبة في (يعملون). وهو التفات من الخطاب إلى الغيبة، وهدفه الأظهر **تأييد الملتفَت عنه، وتقليل شأن الملتفَت إليهم.**



(ومن حيث خرجت فَوَلّ وجهك شطر المسجد الحرام)

هـذا عَـوْد على مذكـور بـتمام كلماتـه وحـروفه. فمـا سـبب هـذا العَـوْد؟ قـال الـراغب: إن قـيل: لمَ كـرّر قـوله: وحيثما كنـتم فوَلّـوا وجـوهكم شـطره؟ قـيل: حـثّ بأحدهما على التوجه نحو القبلة بالقلب والبدن، في أي مكان حصل للإنسان، نائياً كان عنها، أو دانياً منها، وذلك مآل الاختيار والتمكن. وحثّ بالآخر على التمكن بالقلب وحده عند اشتباه القبلة، وفي النافلة في حال اليُسر على الراحلة والسفر.

قلت: وفي هذا الذي قاله نظر، بل هو إلى عدم الصحة أقرب، فالإنسان يتوجه بقلبه وبدنه صَوْب القبلة، عند التحقق منها. وعند الاشتباه فيها فغلبة الظن تكفي، فيكون حكمه حكم من يعرفها يقيناً؛ بدليل أن الصلاة تكون مقبولة منه، كما لو كان متيقناً من صحة التوجه إلى القبلة، فالمسألة إذن لها وجه آخر.

لقد ذكرت القبلة في هاتين الآيتين ثلاث مرات، اثنتان منها بإعادة الكلمات والحروف كاملة: "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ". والمخاطَب في المرتين هو الرسول صلى الله عليه وسلم وآله وسلم. وفي المرة الثالثة، كانت أمته صلى الله عليه وسلم هي المخاطبة، مع انه يكفي أن يكون الخطاب موجهاً إلى الرسول ليكون محل تكليف للأمة.

لقد أكرم الله رسوله بأن استجاب لتقلب وجهه في السماء، فأمره بالتوجه إلى المسجد الحرام في صلاته. فكان في ذلك قرة عينه صلى الله عليه وسلّم، بخاصة عندما قال له ربه سبحانه وهو يأمره: "وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ". وأراد الله أن يكرمه أكثر فأكثر، فأمره بالأمر الذي كان هو يتمناه فقال: "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ". فكأنه لما امتلأت نفسه فرحاً بأمر ربه أول مرة، أبى الله إلا أن يزيده بأمره فرحاً، فأعاد عليه الأمر مرة أخرى، وهذا أسلوب معروف في العربية، وكنت قد ذكرت لذلك هدفاً آخر غير هذا، والهدفان متكاملان.



(وحيثما كنتم فَوَلّوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة)

التكليف هنا موجّه إلى الأمة. إن إعادة الحكم ليست من أجل تأكيده، فهو واضح لا يحتاج إلى تأكيد، ولا إلى مزيد بيان، ولكن الله يأبى إلا أن يكون الأمر موجهاً إلى الأمة. ولكنه أمر معلّل مفسّر، فقال: "وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ". وكيف تكون للناس حجة إذا لم يتوجهوا في الصلاة إلى المسجد الحرام؟ قالوا في تفسير ذلك: "أي لئلاّ يحتج عليكم أحد في التولّي إلى غيره" (تفسير القاسمي ٢/ ٣٠٨). قلت: وهذا غير صحيح؛ لأن شغب اليهود عليهم في هذا الموضوع كان بعد تغيير القبلة؛ أي عند الأمر بتولية وجوههم شطر المسجد الحرام. فكيف لا تكون الحجة للناس عليهم إذن؟ قلت: يكون للناس عليهم حجة إذا لم يتوجهوا شطر المسجد الحرام، ووجه إقامة الحجة يكون بقابليّتهم لأن يستمعوا إلى شغب اليهود وأكاذيبهم، فيحجُّونهم. واليهود والمنافقون قادرون على أن يفعلوا ذلك، وبكل يسر وسهولة، إذا لم يستجب المسلمون لأمر الله. فأخذ أمر الله بالتوجه إلى القبلة بقوة ودون تردد، يفوت الفرصة على السفهاء فلا يستمعون إليهم، وبذلك لا تقوم حجة لهم على المسلمين.

(إلا الذين ظلموا منهم)

منطوق هذا الجزء من الآية، يدل في ظاهره، على أن الذين ظلموا يمكن أن يكون لهم حجة على المسلمين، وإلا فكيف قال: "لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ"؟ قلت: لقد صدق الله، فإن الظالمين يقلبون الحق باطلاً، والباطل حقاً، ويقيمون على ذلك الدليل تلو الدليل. هؤلاء يمكن أن يكون لهم على المسلمين حجة، ولكنها حجة الباطل، لا حجة الحق والعدل.

(فلا تخشوهم واخشوني)

الخشية هي الخوف من تعظيم من تخافه. ولذلك قال الله عزّ وجلّ: " إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٥٧﴾ " (المؤمنون ٥٧)، وقال: " لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ " (الحشر ٢١)، وقال: " وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ " (الأنبياء ٢٨)، وقال: " فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى " (البقرة ١٥٠)، وقال: " ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ " (الأحزاب ٣٩)، وقال: " وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ " (الرعد ٢١)، وغير ذلك كثير.

قد يخاف المسلمون من أعداء الله، ولكنهم لا يخشونهم إذا كانوا مسلمين صادقين. ومن أجل أن الله أمر بعدم خشيتهم، وأمر في الوقت نفسه بخشيته سبحانه، دلّ ذلك، وبصورة واضحة، لا مجال للمراء فيها، أن خشيتين لا تجتمعان في قلب واحد، الخشية من الظالمين والخشية من الله. فإذا وجدت إحداهما انتفى وجود الأخرى؛ أي أن خشية الله في القلب تطرد خشية الظالمين، فإذا وجدت الخشية من الظالمين في القلب، فلن تدخله خشية الله سبحانه.

(ولأتمّ نعمتي عليكم)

قالوا في بيان النعمة المقصودة هنا: فأتمّ بهذه القبلة شريعة ملّتكم الحنيفية المسلمة (تفسير الطبري ٢/ ٤٤). وقالوا أيضاً: "لأتمّ نعمتي أي بالتوجه إلى أكمل الجهات المتضمنة للآيات البينات والأمن" (تفسير القاسمي ٢/ ٣٠٩).

قلت: إن قوله تعالى: " وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ " يبدأ بحرف العطف (الواو). ومعنى ذلك أن ثمة معطوفاً عليه محذوفاً، وقد قدّرتُ هذا المحذوف بأنه: (لأنصركم)؛ فكأنه قال: فلا تخشوهم، واخشوني لأنصركم ولأتم نعمتي عليكم. ومن هنا يظهر اتفاق هذا

التأويل مع فَهْم من فَهِم من هذا الجزء من الآية، أن فيه بشرى بفتح مكة، واستيلائه على جزيرة العرب كلها، وتمكينه بذلك من سائر الأرض (تفسير القاسمي ٢/ ٣٠٩).

ومن هنا، فإنني أرى أن تحويل القبلة كان خطوة تحضيرية لفتح مكة، تلاها بعد ذلك خطوات أخرى، منها معركة بدر وانكسار شوكة المشركين فيها، وصلح الحديبية، ثم الفتح نفسه. وعلى الرغم مما قلته من أن مشركي العرب لم يكن يعنيهم في كثير أو قليل، إلى أين يتجه محمد صلى الله عليه وسلم في صلاته، فلا شك أن توجه المسلمين إلى المسجد الحرام في الصلاة، دقّ ناقوس الخوف في قلوبهم.

(ولعلكم تهتدون)

إن الرجاء المفهوم من (لعلّ) هو في حقيقته تعليل؛ فكأنه قال: لكي تهتدوا، أو من أجل أن تهتدوا.

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآيات مبدآن نفسيان عظيمان، أولهما طيّ الزمان والمكان؛ ذلك أن التوجه إلى الله في الصلاة، إنما كان من المسجد الحرام في مكة. والمسجد الحرام أول بيت وضع للناس، يعبدون الله فيه. فالتوجه إلى الله في الصلاة قائم على طيّ الزمان والمكان؛ ليكون خالقهما هو المتوجّه إليه في الصلاة. وطيّ الزمان والمكان على هذا النحو، هو الذي جعل هذه الأمة قادرة على أن تطوي الأرض، تدعو إلى دين الله، ثم تكون كلها متوجهة إلى الله في صلاتها من حيث بيت الله الحرام.

ثانيهما: وحدة توجه النفوس، هي الركن الأساسي في توحيد الأمة، وهذا هو الهدف من وجود قبلة يتوجه إليها المسلمون في الصلاة. وعندما لا تكون الأمة موحدة، فمعنى ذلك أنها لم تدرك أن وحدة التوجه، مقصود بها وحدة القلوب والنفوس والعقول، وإذا توحدت قلوب الأفراد توحدت الأمة، فلا تعود تخشى أحداً إلا الله، وذلك تحت مظلة: "فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي".



يعلمكم الكتاب والحكمة

" كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ".

ذهب المفسرون رحمهم الله كلّ مذهب وهم يفسّرون الكاف في (كما) ؛ فقد قدّروها تقديرات كثيرة، بحيث يترتب على كل تقدير معنى، غير الذي يترتب على التقديرات الأخرى. فقد قال بعضهم إن المعنى هو: فاذكروني كما أرسلنا فيكم رسولاً، وذهب آخرون إلى أن الكاف في (كما) شرط معناه افعل كما فعلت. قلت: وليس في هذه الكاف شيء من الشرط، ولا هي منه في شِعب قريب، ذلك أن الشرط تعليق فعل في المستقبل بفعل في المستقبل، تقول: إن تدرس تنجح، فقد علقت النجاح في المستقبل بالدراسة. لكنك عندما تقول: افعلْ كما فعلت، فهذا فيه تعليق فعل في المستقبل بفعل في الماضي. وهذا مخالف تماماً لمفهوم الشرط، وعليه يكون معنى الكاف هنا، هو المقاربة، ويكون التقدير هكذا: أحسنوا، كما أرسلنا فيكم رسولاً ؛ أي كما أحْسَنَّا إليكم. ويكون الجار والمجرور (كما) متعلقين بالفعل المحذوف (أحسنوا)، فما مسوغ الحذف؟ قلت: إنما حُذف الفعل (أحسنوا)، حتى لا يُظن أنه يمكن أن يكون مكافئاً لإحسان الله بإرسال الرسول، ذلك أنه لو قال أحسنوا كما أرسلنا، لكان الإحسان مكافئاً للإرسال، وما في هذا شيء من الحقيقة. هذا وقد ذهب الطبري إلى أن (كما) متعلق بآخر كلمة في الآية السابقة، وهي (تهتدون)، فيكون التقدير على ذلك: تهتدون كما أرسلنا فيكم رسولاً (تفسير الطبري ٢/ ٤٦)، قلت: هذا بعيد والله أعلم.

والآية تمتنّ على العرب بأنه تعالى أرسل إليهم رسولاً منهم، ليتلو عليهم آيات الله، ويطهرهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. وهو الدعاء نفسه الذي توجه به إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام إلى الله عزّ وجلّ، في دعائهما: " رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ".



والمقصود بكونه صلى الله عليه وسلم "يتلو عليكم آياتنا" أنّه يبلّغ عن الله، بنقل القرآن كما هو. فقد عبّرت الآية عن التبليغ بأنه يتلو آياته. فهو في نقلها وتبليغها كأنه يتلوها من كلام مكتوب، فلا مجال للتغيير والتبديل. فهو إذن ليس نقلاً، وليس تبليغاً بالمعنى الحرفي. إنه يتلو على أمته ما ينزل عليه من القرآن. والتلاوة من أهم خصائص هذه الرسالة، ولذلك كانت الصلاة بتلاوة القرآن فيها قبل كل شيء، وبما هو معروف من تسبيح، وركوع، وسجود...الخ.

(ويزكّيكم) التزكية هي الطهر والزيادة والنماء، فهو يطهركم من رجس الشرك والأوثان والمعاصي، ويزيدكم بأن يبارك فيكم ويكثركم، وينمي حسناتكم.

(ويعلمكم الكتاب والحكمة)

الكتاب هو القرآن. وقالوا عن الحكمة إنها السنة النبوية المطهرة، واقتران تعلم الكتاب بالحكمة، دليل على أن العلم لا يجدي تعلمه، دون تعلم الحكمة وممارستها.

(ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون)

لقد علّمهم الله عزّ وجل كل ما ينفعهم في الدنيا والآخرة، ممّا لم يكن معروفاً لهم من قبل.

(فاذكروني أذكرْكم)

يكون الذكر باللسان، وبالقلب، وبالفعل. أما اللسان فهو أداة القلب؛ فإذا واظب الإنسان على ذكره سبحانه، استقام قلبه فأصبح ذاكراً. والذكر بالقلب يكون بالتفكر والتأمل في آيات الله، وفي الندم على المعاصي، وعقد العزم على عدم الرجوع إليها. ويكون كذلك بالخشوع، والخشية من الله تعالى. والذكر بالفعل يكون بأداء حق الله على نِعَمه والإكثار من فعل الخيرات، وإصلاح ما بينه وبين الناس، وما بين الناس بعضهم ببعض.

وقوله تعالى (أذكركم) يعني أن الله يذكر العبد برحمة، إذا ذكره عبده المؤمن.



(واشكروا لي ولا تكفرون)

شكر النعمة يكون بما يكون به الذكر، إلا أن الذكر أعمُّ؛ لأنه يكون في السّراء والضّرّاء. والشكر يكون في الثناء على الله، لعظيم نعمائه. وأما قوله عز وجل (ولا تكفرون)، ففيه تحذير شديد من كفر نعمة الله؛ لأن كفران النعمة يزيلها، ويجعل كافر النعمة في النار. والفعل مجزوم بحذف النون. أما النون التي في آخره، فهي إحدى النونين في (تكفرونني)، والأفعال الخمسة ومنها (تفعلون) تجزم بحذف نون الرفع (ولا تكفروا). ولكنه لما أراد أن ينهى عن الكفر به تعالى، أعاد نون الوقاية التي تكون في حال الرفع، وجعل علامتها الكسرة، إشارة إلى ياء المتكلم، وإنما حذف ياء المتكلم فلم يقل (ولا تكفروني) للإيحاء بالنهي عن أدنى ملابسة للكفر.

التوجيه النفسي والتربوي

تزكية النفس من الأهداف الرئيسية التي من أجلها أرسل الله الرسل، وبعث النبيين، ولا تكون تزكية النفس إلا باتباع منهج الله الذي أنزله إلينا في الكتاب العظيم، وفي سنة رسوله الكريم. فاتّباع الرسول هو الخطوة الأساسية في التزكية؛ لأنه هو الذي يبلغ عن الله " يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا "، وهو المعلم القدوة " وَيُعَلِّمُكُمُ"، وهو الحكيم الذي يستوعب النفوس البشرية على اختلافها، فيهديها بإرادة الله إلى الله.

وذكر الله عزّ وجلّ ينقّي النفس من أدرانها، ويصلح من أخطائها، ويجعل القلب يقظاً فلا يغرّه الشيطان، والنفس زكية طاهرة، فلا ينجسها ما ينجس النفوس من المعاصي والآثام. وذكر الله يجعل القلب مفتوحاً على تلقي نعم الله وإدراك عظمتها، فلا يكون منه إنكار لها، بل لا يكون منه إلا الحمد والشكر.

وحب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أساسيات الدين، وقد أكرمنا الله بهذا النبي الذي هو فينا رسول الله، وهو الحريص علينا لأنه منّا، وهو الحريص على أن يعلّمنا سبل الخير، ويدلنا على الله، ويعرفنا بطريق سعادتنا لنسلكه، ويحذرنا من الشر والسوء والظلم.



استعينوا بالصبر والصلاة

" يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾ ".

يأمر الله عزّ وجلّ المؤمنين بأن يستعينوا بالصبر والصلاة، وينهاهم عن أن يقولوا إن الشهداء أموات؛ فهم أحياء حياة لا نشعر بها. وقضى الله عزّ وجلّ أن يبتلي المؤمنين، ببعض مصائب الخوف والجوع والموت والقحط. ثم يأمر النبي أن يبشّر الصابرين الذين يقولون إذا أصابتهم مصيبة: إنّا لله وإنّا إليه راجعون، ثم يخبرنا أن هؤلاء الصابرين تحل عليهم رحمة الله وأنهم مهتدون.

(يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة)

جاء الأمر بالفعل (استعينوا) بعد النداء بيأيّها الذين آمنوا؛ لأن الأصل في النداء انه لاستدعاء من تناديه، أو لاسترعاء انتباهه، وهو هنا لاسترعاء الانتباه. وإنما يكون استرعاء الانتباه إذا كان الذي تناديه، في غفلة عن موضوع الحديث، أو كان في مظنة الوقوع فيها، وهو هنا من أجل عدم الوقوع في غفلة عما هو آتٍ من الكلام، والقصد من عدم وقوع الغفلة هو إقامة الحجة بالوعي؛ لأن العاقل هو الذي يعي إذا استُرعي انتباهه، والذي لا يسترعى انتباهه، في أي حال، لا تقوم عليه حجة.

والفعل (استعينوا) يعني اطلبوا العون. وطلب العون إنما يكون عند وجود أمر قد تضعف عن مواجهته، فتطلب العون حتى تقوى في مواجهته. وعلى ذلك فالفعل (استعينوا) يوحي بوجود ما يستوجب الاستعانة من: هموم، ومشكلات، وخلافات، وضعف، وضَنْك، وموت، وخوف، وقحط، وغير ذلك.



وقد جعلت الآية الاستعانة بالصبر مقدماً على الصلاة، لحكم كثيرة، منها: أن الصبر هو ردّ الفعل الذي يلوذ به الصابر، في كل وقت من أوقات حياته. فهو في المنزل، والعمل، والطريق، وفي كل مكان من أماكن الحياة العامة والخاصة، قد يجد ما يزعجه، أو يستفزّه، أو يستثير أعصابه، فالردّ اللحظي عند المؤمن الصابر هو الصَّبر، ثم إن الصبر هو الذي يدفعه إلى الصلاة، ليجد فيها ما يُسَرّي عن نفسه، ويجد فيها قرّة عينه.

والصبر من حيث هو مفهوم سلوكي، قدرة على ضبط ردود الأفعال، والسيطرة على المشاعر، والتفكر في ما استقبله من مثير، والتأني في الردّ عليه، بحيث لا يكون فيه ما كان في المثير، من مفاجأة الحديث أو عنفوانه عليه، حتى لو اقتضى الأمر أن يكون الردّ ثقيلاً. وفي الصبر يشعر الإنسان الصابر أنه في غاية القوة. ولكنه في الوقت نفسه يشعر أنه في حاجة إلى ربه عزّ وجلّ، فيفزع إلى الصلاة، وفيها يجد هدوءًا وسكينة، وثقة كبيرة بربّه تعالى، بأن يكون معه.

جمعت الآية بين الصبر والصلاة، ثم خصّت أهل الصبر بمعية الله سبحانه: "ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾"؛ لأن الهدف من الصلاة في هذا الموقف، هو أن يقوّي المؤمن صبره، بالضراعة إلى الله في الصلاة.

(ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون)

ينهى الله عزّ وجلّ عن وصف الذين يستشهدون في سبيل الله بأنهم أموات. ولكن كيف لا يكونون أمواتاً، وقد خرجت أرواحهم، وخرجوا من دار الدنيا إلى دار الخلود، شأنهم في ذلك شأن سائر الأموات؟ قال الطبري رحمه الله في تفسير ذلك: "ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله: هو ميت؛ فإن الميت من خلقي من سلبته حياته، وأعدمته حواسّه، فلا يلتذّ لذة، ولا يدرك نعيماً، فإن من قتل منكم، ومن سائر خلقي في سبيلي، أحياء عندي، في حياة ونعيم، وعيش هنيّ، ورزق سنيّ..." (٢/ ٤٨).



قلت: لا شك أن الشهداء أموات باعتبار، أحياء باعتبار آخر. أما أنهم أموات فبسبب خروجهم من الحياة الدنيا، وانعدام قوانين العيش بحقهم في هذه الحياة، من حركة وكلام ومأكل ومشرب وتنفس إلى غير ذلك. وأما أنهم أحياء، فبسبب أنهم يعيشون حياة لا يعيشها الآخرون من الأموات. فهم أحياء خصّهم الله بحياة أخرى في البرزخ، وإن كنا لا نعرف شيئاً عن حقيقة هذه الحياة، سوى ما جاء من وصف لها في القرآن، أو في الحديث الشريف.

لكن الآية تنهى عن أن يقال عن الشهداء إنهم أموات، أفلا يصح أن نصفهم بأنهم أموات، بالاعتبار الأول الذي يشاركون فيه سائر الأموات؟ قلت: النهي هنا عن أمرين، أولهما: النهي عن اعتقاد أن الشهداء أموات كسائر الأموات، فهذا اعتقاد فاسد، وقد نهى الله عنه. ولا تصح عقيدة من يعتقد أن الشهداء كسائر الأموات في الحياة التي انتقلوا إليها؛ لأن في هذا الاعتقاد مخالفة صريحة للنصوص المحكمة في الكتاب والسنة. فعلينا أن نعتقد بأن حياتهم في عالم البرزخ، مخالفة لما عليه حياة سائر الأموات. ثانيهما: النهي عن مطلق القول إن الشهداء أموات، دون أن يكون في ذلك شيء من إنكار حياتهم عند ربهم، ويترتب على هذا: النهي عن وصف الشهداء بأنهم أموات حتى في الاعتبار الأول وهو خروج أرواحهم، ويكون النهي للكراهة لا للتحريم. أي أنه من الأفضل ألاّ تقول عن الشهيد إنه قد مات، حتى لو كنت تقصد فقط، أنه قد فارق الدنيا، لأن النهي عام، وقد جاء بصيغة (ولا تقولوا). وما كان ذلك إلا لأن القرآن يريد أن يؤكد أن الحياة الحقيقية هي التي ينالها الإنسان بشهادته في سبيل الله.

(بل أحياء ولكن لا تشعرون)

حرف العطف (بل) للإضراب عما سبق، وهو (أموات)، و (أحياء) خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هم). وفي الآية نهي عن أن نجعل عدم شعورنا بشيء، حكماً قاطعاً على عدم وجوده، فإن مشاعرنا وإحساساتنا تصلح لقياس ما ينقاس بها في الحياة الدنيا، ولا تصلح مقياساً لفهم طبيعة الآخرة، إلا بصحة تصور ما أخبرنا الله ورسوله عنه.



(ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات)

اللام في (لنبلونكم) موطئة للقسم، وجملة (نبلونكم) جواب القسم، والنون المشددة لتأكيد الجواب.

يبتلي الله عزّ وجلّ المؤمنين ببعض حاجاتهم في الدنيا، فالأمان أحد هذه الحاجات، ويبتليهم الله تعالى بنقيضه وهو الخوف. وجاء في الآية أن الابتداء يكون (بشيء)، إشارة إلى أنه يسير. وهو حقًا يسير مهما كان عظيماً، إذا قيس بما أعدَّ الله لصاحبه من جزاء. والشبع حاجة أخرى، بل متطلب أساسي من متطلبات الحياة، ويبتلي الله عزّ وجلّ عباده المؤمنين، بشيء من نقيضه، وهو الجوع. واقتناء المال واكتسابه والربح في التجارة حاجة أساسية من حاجات الحياة. وقد يبتلي الله المؤمنين بشيء من الخسارة والنقص، والآية لم تذكر الخسارة بل ذكرت النقص؛ لأنه أعم منها؛ إذ يكون النقص في الخسارة، وفي ما لا خسران فيه، وبقاء النوع والحفاظ على الحياة من حاجات العيش في الحياة الدنيا. وكثيراً ما يكون الابتلاء بنقص الأنفس أو بموتها، وحاجات الأمن الغذائي من أساسيات الحياة الدنيا، ولكن الله قد يبتلي المؤمنين بشيء من النقص فيها.

(وبشّر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون)

يأمر الله عزّ وجلّ رسوله أن يبشّر الصابرين، بما لهم من ثواب عند الله. وقد وصف هؤلاء الصابرين بأنهم الذين يقولون إذا أصابتهم مصيبة: إنّا لله، وإنّا إليه راجعون. وقولهم هذا إقرار منهم بأن أمرهم إلى الله وأن إليه مرجعهم. يقولون هذا في وقت تطغى فيه المشاعر على العقل، والتسرع على الأناة، ويكثر فيه خروج الناس عن طورهم. ويكون خروج هؤلاء عن طورهم، وطغيان مشاعرهم على عقولهم، دليلاً على عدم وجود تسليم مطلق لله عندهم. وأما الصابرون فقولهم إنّا لله وإنّا إليه راجعون دليل على وجود التسليم المطلق في قلوبهم والرضا بقضاء الله.

(أولئك عليهم صَلَوات من ربهم ورحمة، وأولئك هم المهتدون)

(أولئك) إشارة الشأن إلى الصابرين، وأما (الصلوات) فإنها جمع الصلاة، قالوا في تفسير الصلاة من الله: إنها منه تعالى رحمة. قلت: إنما يكون الأمر كذلك إذا لم تكن الرحمة معطوفًا عليها، وهي هنا كذلك. وعليه لو كانت الصلاة في هذا السياق رحمة لما قال "عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ"، فإن العطف يقتضي المغايرة. فالصلاة من الله عزّ وجلّ في هذا السياق، سكينة مقرونة بالمغفرة، وعليه يكون المعنى هكذا: أولئك عليهم تتنزل السكينة والمغفرة والرحمة.

ووصفه تعالى لهم بقوله "وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾" إخبار بأن صفة الهداية راسخة فيهم. وبذلك يكون اللفظ اسم فاعل في بنيته، وصفة مشبهة في دلالته على رسوخ الهداية فيهم. ثم إن وصفه تعالى لهم بأنهم هم المهتدون، يشي بأن ما يكون من غيرهم، عند تفلّت الصدور، وانفلات الألسنة، وسقوط القلوب في الغفلة، وتداعي الجوارح إلى ما يغضب الله ورسوله، ليسوا من المهتدين. وإنما جاء هذا المفهوم على هذا النحو، من كون الوصف قد جاء بصيغة القصر (وأولئك هم المهتدون). أي أن الذين هم على نقيض. سلوك هؤلاء ليسوا من المهتدين.

التوجيه النفسي والتربوي

الشدائد بالنسبة للمؤمن، منبهات ترجع به إلى الله، وتدفعه إلى الاستعانة به سبحانه، فهي ليست عوائق عن فعل الخير، وليست من المثبطات التي تقعد بأصحابها عن طريق الله عزّ وجلّ، ولا تنتهي بالمؤمن إلى الإحباط.

ولكن المؤمن يحسّ بهذه الشدائد، كما يحسّ بها أيّ إنسان، مع فارق كبير، وهو أن المؤمن يفزع إلى ربه يطلب منه العون، وسواه إما أن يعوذ بغير الله، وإما أن يستسلم لتلك الشدائد، وإما أن تدفعه إلى ما من شأنه أن يوقعه في مشكلات جديدة.



وحقيقة الصبر من الجانب النفسي، عدم إحداث ردّ فعل متسرع، على حدث من الأحداث أو فعل من الأفعال، بخاصة عندما يكون الحدث مفاجئاً. فإذا لم يكن الإنسان صبورًا، لم يكن قادرًا على احتمال الأحداث القاسية التي تمر به في حياته، ولم يكن قادرًا على ضبط ردود أفعاله.

والصلاة خير ما يعلّم الإنسان الصبر؛ لأنها تمحو الآثار القاسية للأحدث من النفوس، وتجعل المرء يتقبّل ما وقع، وتكون آية قبوله لما وقع أن يقول: إنّا لله وإنّا إليه راجعون. ذلك أنه يعلم أنه لا يقع في ملك الله عزّ وجلّ شيء إلا بإرادته تعالى، ومن استسلم لإرادة الله هانت الدنيا كلها في عينيه.

والصبر والصلاة يعلّمان المؤمن حبّ الشهادة في سبيل الله؛ ذلك أن طلب الشهادة في حقيقته درجة من درجات الصبر المتقدمة. ولما كان الشهداء أحياء عند الله تعالى، فلا ينبغي أن يصدر منا أي إنقاص من قدرهم، حتى لو كان هذا الانتقاص بأن يقال عنهم إنهم أموات، فكيف إذا قيل إنهم يلقون بأيديهم إلى التهلكة، أو أنهم انتحاريون؟.

قد يعرض للمؤمن ما يخيفه، وقد تعرض له خسارة في ماله وتجارته، وقد يفقد بعض الأعزاء على نفسه، ولكنه في كل الأحوال، لا يفقد ضبط انفعالاته، ولا ينقصه الصبر الذي يجعله قادراً على احتمال ذلك كله، لأن الإيمان هو الضابط الأقدر على التحكم بالانفعالات.

الصفا والمروة من شعائر الله

"﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾ ".

الصفا جمع صفاة، وهي الصخرة الملساء. وقيل إن الصفا هي المفرد وتجمع على: أصفاء، وصِفيّ، وصُفيّ. كعصا التي تجمع على عُصِيّ، وعِصيّ. والظاهر أن هذا القول أقرب، من حيث توافقه مع لفظ (الصفا) الدال على صخرة واحدة، لا على



الجمع، والمروة هي الحصاة الصغيرة، جمع القليل منها (مَروات)، وجمع الكثير منها (المرو).

والصفا والمروة بقعتان على ربوتين في المسجد الحرام، إحداهما صخرة ملساء، والأخرى كانت ذات حصو على سطحها. ويكون السعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط، وكان العرب في الجاهلية قد وضعوا صنمين أحدهما على الصفا، والآخر فوق المروة إعظاماً لهما.

وأصل مشروعية الصفا والمروة، كما رواها البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام، جاء بزوجه هاجر وابنه إسماعيل، وهي ترضعه، حتى وضعهما عند البيت، عند دوحة فوق زمزم، فوضعهما تحتها، وليس بمكة يومئذ أحد، وليس بها ماء، ووضع عندهما جراباً فيه تمر، وسقاءً فيه ماء، ثم انطلق، فتبعته أم إسماعيل فقالت: يا إبراهيم، أين تذهب وتتركنا بهذا الوادي الذي ليس به أنيس ولا شيء؟ فقالت ذلك مراراً، فجعل لا يلتفت إليها، فقالت: آلله أمرك بهذا؟ قال: نعم. قالت: إذن لن يضيّعنا. فانطلق إبراهيم حتى إذا كان عند الثنية حيث لا يرونه، استقبل بوجهه البيت ثم دعا بهؤلاء الدعوات: ﴿رَبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ۝﴾".

وقعدت أم إسماعيل تحت الدوحة، ووضعت ابنها إلى جنبها، وعلّقت شنّها تشرب منه، وترضع ابنها، حتى فني ما في شنّها، فانقطع درُّها، واشتد جوع ابنها، حتى نظرت إليه يتشحّط (يتخبّط). فانطلقت كراهية أن تنظر إليه، فقامت على الصفا - وهو أقرب جبل إليها - ثم استقبلت الوادي تنظر، هل ترى أحداً؟ فلم تَرَ أحداً، فهبطت من الصفا، حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها، ثم سعت سعي إنسان مجهود، حتى جاوزت الوادي، ثم أتت المروة، فقامت عليها ونظرت، هل ترى أحداً؟ فلم تَرَ أحداً،



ففعلت ذلك سبع مرات، قال ابن عباس رضي الله عنهما: قال النبي صلى الله عليه وسلم: فلذلك سعى الناس بينهما.

وقد كان بعض المسلمين يتحرَّجون من السعي بينهما، لوجود هذين الصنمين عليهما في الجاهلية، فأنزل الله عزّ وجلّ هذه الآية، رافعاً عنهم الحرج، ما دام الأمر ليس في أيديهم، إلى أن يتمكنوا من ذلك، فيزيلوا الصنمين، كما فعلوا يوم الفتح، فيرتفع عنهم الحرج نهائياً. فالحرج إذن مرتفع مرتين، مرة قبل أن يتمكنوا فيزيلوا الأصنام، ومرة بعد أن يتمكنوا فيزيلوها من بيت الله. فليس لأحد بعد ذلك أن يتحرج من أن يَطّوّف بهما؛ لكون الصنمين كانا موضوعين عليهما في الجاهلية. وبذلك يكون معنى الآية على النحو الآتي: فمن حج البيت أو اعتمر فليس له أن يتصور أن عليه إثماً في الطواف بينهما. فالآية لا ترفع الإثم فقط، ولكنها لا تبيح لأحد أن يتصور أن عليه جناحاً، إذا سعى بين الصفا والمروة، لأنهما كانا محلاً للأصنام في الجاهلية. وإنما كان هذا الفهم على هذا النحو؛ لأنه إذا رفع الله الحرج، فالحرج والإثم في أن يتحرج المسلم بعد ذلك؛ لأنه لم يستوعب معنى كون الصفا والمروة من شعائر الله. فكونهما من شعائر الله يعني أن عليه أن يسعى بينهما، من غير أن يربط بين شعائر الله، وما كان عليه الوضع في الجاهلية، فهذا حال غير ذاك الحال.

والتعبير عن عدم جواز التحرج، بعد زوال أسبابه، تعبير عظيم، لم يلق ما يستحقه من الفهم، فقد ظنوا أن الآية تعني أنه لا حرج على من حجّ أو اعتمر أن يطّوّف بهما، فإن شاء طاف، وإن شاء أمسك، والآية لا تعني ذلك، وإنما تعني أن الحرج قد سقط فلا حرج، والذي يتحرج بعد ذلك وهو يؤدي هذه الشعيرة، يكون قد خالف أمر الله من حيث لا يدري.

وقد تدرج القرآن في بيان المسألة؛ فقد بدأ بتقرير حكم شرعي، هو أن الصفا والمروة من شعائر الله. والقصد هو أن السعي بينهما من شعائر الله. وقد سمي السعي بينهما تطوافاً؛ لأن في التطواف ابتداءً من نقطة وعودة إليها، وقد عبّرت الآية عن السعي



بينهما، بأن جعلته (بهما) فقالت: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا". وهذا يعني في دلالته اللغوية، أنه لا بد أن يبدأ وينتهي بهما، ملامساً إياهما، وهو كذلك في دلالته الشرعية؛ فيستوعب الساعي في سعيه المسافة كلها التي بين الصفا والمروة، بعدم ترك شيء من تلك المسافة بينهما، حتى إنه يلصق قدمه بهما في الذهاب والإياب.

(ومن تطوّع خيرًا فإن الله شاكر عليم)

ذهب بعض المفسرين إلى أن المقصود من ذلك هو من تطوّع في السعي فالله شاكر عليم، وذهب الطبري إلى أن المقصود من ذلك هو: من تطوّع بالحج والعمرة، بعد قضاء حجته الواجبة عليه، فإن الله شاكر له على تطوعه (تفسير الطبري ٢/ ٦٣). قلت: وهذا هو الفهم السليم؛ لأنه لا تطوع في السعي؛ وإنما يكون في حجة أو عمرة، والسعي إنما يكون في الحج والعمرة، والحج بعد حجة الإسلام هو الذي يكون تطوعاً، وكذلك التطوع الكثير بأداء العمرة على مدار السنة.

قلت: ولما ذكر التطوع عند ذكر الصفا والمروة، وكان لا يريد بذلك إلا التطوع في الحج والعمرة، فلا يصح بعد ذلك أن ينظر إلى قوله تعالى: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا" على أن السعي بينهما سنة. فهو ركن في كل حجة وعمرة، سواء أكانت حجة الإسلام، أم تطوعاً، وإذا كان بعض العلماء قد فهموا من قوله "فلا جناح عليه" أنه يجوز له أن يسعى وأن يترك السعي، فما ذلك إلا لأنهم لم يقفوا عند المراد من رفع الحرج. إن المقصود من قوله (لا جناح عليه) هو رفع الحرج الذي كان ملازماً بعض الصحابة، وليس المقصود منه رفع الحرج عمّن لا يؤديه، بحيث إذا شاء سعى، وإذا شاء ترك.

التوجيه النفسي والتربوي

المؤمن شديد التعظيم لشعائر الله، وآية تعظيمه لها أداؤها على النحو الذي أمر الله ورسوله به، وآية تعظيمه لها كذلك، التطوع في أداء الحج والعمرة.

لقد رفع الله عزّ وجلّ الحرج عن المؤمنين في دينهم؛ فليس لأحد أن يتحرج من أمر رفع الله عنه الحرج فيه.



كتمان آيات الله

"إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾".

سبب نزول الآيتين الأوليين كتمان اليهود ما أخبرهم الله به من أمر نبوته عليه الصلاة والسلام، والكتمان هو إخفاء أمر أو خبر عن الناس، حتى لا يعلموا به أو بمضمونه. والبيّنات جمع بيّنة وهي الحقيقة الظاهرة، وإخفاؤها إمعان في تضليل الناس، والمقصود بالبيّنات التي أنزلها الله، أخبار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام في التوراة والإنجيل، والمقصود بالهدى أمر الله لهم بأن يؤمنوا به، ويتّبعوه إذا أدركوه. وعلى ذلك فليس المقصود بالهدى هنا البينات نفسها؛ لأن العطف يقتضي المغايرة. فالهدى من مستلزمات البيّنات، وإخفاء البيّنات - مع ما هي عليه من الوضوح - إمعان في تضليل الناس، ولذلك كانت عقوبة من يخفي البينة ولا يؤمن بها، أكبر من عقوبة من لا يعرفها ولا يؤمن بها.

لقد جعل الله اللعنة على اليهود، بسبب كتمانهم الحقائق والبيّنات، واللعنة هي الطرد من رحمته تعالى. وأما اللاعنون المذكورون في الآية، فهم من الملائكة والناس أجمعين، فقد قال سبحانه وتعالى: "أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾".

ولا تقتصر معصية كتمان البيّنات والهدى، على من اقترفوها من اليهود والنصارى، بل تشمل كل من يفعلها من المسلمين. وقد جاء في الحديث الشريف: "من سُئل عن علم يعلمه فكتمه، أُلجم يوم القيامة بلجام من نار".



(إلا الذين تابوا وأصلحوا وبيّنوا، فأولئك أتوب عليهم، وأنا التواب الرحيم)

استثنى الله في هذه الآية من غضبه ولعنته، أولئك الذين تابوا عن معصية كتمان البيّنات والهدى. لكنه ربط هذه التوبة بالإصلاح، أي بإصلاح ما أفسدوه، وبيان ما كانوا قد كتموه. وعلى ذلك، يكون الإصلاح والبيان قيدين على التوبة؛ لا تقبل التوبة بغيرهما، ويكون العطف بالواو هنا للتقييد.

تقول الآية: "فَأُولَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡ" فقد أسند التوبة إليه تعالى، لبيان أن توبتهم كانت عظيمة؛ فقد جبَّتْ ذنباً عظيماً. وكان جديراً بتوبتهم أن يقبلها الله، وكان جديراً بها أن يصف نفسه بأنه تعالى التواب الرحيم. فوصفه تعالى لنفسه بذلك، في هذا السياق، يشرّف من تاب عليهم من جرم عظيم.

(إن الذين كفروا، وماتوا وهم كفار، أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)

لقد قيَّد الله لعنته على الكفار، بموتهم على كفرهم. أي أنهم إذا ماتوا عليه، فإن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. وبذلك يكون العطف بالواو، في هذا السياق، للتقييد.

(خالدين فيها، لا يخفف عنهم العذاب، ولا هم يُنظرون)

الخلود - في هذه الآية - هو المكث الذي لا يصير إلى نهاية. وقد يتبادر إلى ذهن بعض الناس، أن طول مكثهم فيها قد يؤدي إلى تخفيف العذاب، أو إلى الإحساس بتخفيفه من حيث إنه قد صار مألوفاً، والعهد بإلف المكروه أنه يخفف الإحساس به. ولِدَرْء هذين التوقعين قالت الآية: "لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ". ولما كان شأنه كذلك، فقد يظن بعض الناس أن في شيء من ذلك العذاب تأجيلاً، يجعل أهل النار يستريحون قليلاً، ولدرء هذا أيضاً قالت الآية "وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾".



الشفافية من سمات النفس المؤمنة. وهذه الشفافية هي التي تجعل المؤمن واضحاً لا يعسر فهمه، وينبني على ذلك أن المؤمن لا يكتم حقيقة عن الناس، ولا يخفي عنهم علماً ينبغي أن يؤديه إليهم؛ لأنه يعلم أن الحقيقة هدف من يطلبها، وليست ملكاً لمن يعرفها، ذلك أن الذي يطلبها وهو لها أهل، جدير بأن يعرفها.

وليس لأحد من الخلق أن يحجب أمراً أراد الله إظهاره وإشهاره، سواء أكان ذلك علماً، أم حقيقة أراد الله أن يعرفها الناس جميعاً. والذي يحجب عن الناس ما أراد الله لهم أن يعرفوه، يكون قد حال بينهم وبين الله عزّ وجلّ، وما ينبغي لأحد أن يحول بين الله تعالى وخلقه.

والشفافية النفسية هي التي تجعل المؤمن قادرًا على محاسبة نفسه، ومساءلتها على الأخطاء التي تقع منه، فهو لذلك دائم الرجوع إلى الله بالتوبة، وإصلاح ما فسد من سلوكه.

والإصرار على الخطأ ليس من شيم المؤمنين؛ لأنه في ذاته، رذيلة لا تقل عن سائر الرذائل التي يرتكبها أهل المعاصي. وعلى الرغم من أن الأصل في قلب المؤمن أنه لا يحمل كراهية، فإن الكافرين أهل لتلك الكراهية؛ لأن الله وملائكته وجماعة المؤمنين يكرهونهم، من غير أن تؤدي هذه الكراهية إلى إفساد العلاقات في العمل وفي الحياة.

آيات لقوم يعقلون

" وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ".



إضافة صفته تعالى: "إله" إلى ضمير المخاطَبين تشريف لهم، يجعلهم يشعرون بعزة الإيمان، إذ ليس المقصود من قوله "إلهكم" أنه ليس إله غيرهم، وفيه تعظيم لتصور وحدانية الله في الإسلام؛ فكأنه قال: إلهكم الذي اعتقدتم به خلاف ما يعتقده المشركون، وما يعتقده أهل الكتاب فيه سبحانه.

هذا الإله العظيم والرب الكريم واحد في ذاته، وهو مستغنٍ عن الأصل لأنه الأول بلا ابتداء، مترفع عن أن يكون له ولد. وهو تعالى واحد في صفاته وواحد في أفعاله، لا يجري في ملكه إلا ما أراد.

وهو الله الذي لا إله معه، متفرد في الربوبية والألوهية، الرحمن الذي عمّت رحَمته كل شيء، الرحيم الذي خصّت رحمته من يستحقون ديمومة الرحمة، سبحانه وتعالى عما يشركون.

أما خلق السماوات والأرض فليس المقصود به أصل الخلق ولا كيفيته، ولا مبتداه، وإنما المقصود بهْ ما هو عليه الآن، مما هو واقع تحت النظر، وضمن مجال التأمل. وبهذا المفهوم يكون خلق السماوات والأرض محل نظر من كل ناظر، عالماً كان أو غير عالم؛ لأن الآية تقول "لَآيَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝" والعالم والعامي ممن يعقلون، ولم تجعل النظر حكرًا على العالم. فيكفي أن ينظر عوام الناس في ملكوت الله، وما جعل الله في السماوات والأرض من آيات ظاهرة، ليكونوا ممن تنطبق عليهم الآية. ولكن نظر العالم أعمق من نظر العامي، فهو يستخدم ملكاته العقلية، وخبراته العلمية، ليستثمرها في الكشف عن آيات الله في السماوات والأرض، وهكذا يتبيّن أن الآية عندما تختم بعبارة "لَآيَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝" فهي تقرر أنه يستوي العالم والعامي، في أنهما ليسا محرومين من نعمة التأمل والتفكر، وإن كان مقدار ذلك عند كلٍ منهما مختلفاً عما هو عند الآخر، من أجل هذا قالت الآية "لقوم يعقلون" ولم تقل: "لقوم يعلمون".

لكن العالم يقف على حقائق الكون وقوانينه، ويجد ما في هذه القوانين من أحكام، فيرقى به عقله، أكثر مما ترقى بالآخرين عقولهم، فيجد العالم خصوصية في استخدام ملكات عقله فيتميز بها. فقوله (لقوم يعقلون) جامع وفارق، جامع في أنه جمع كل العقلاء الذين يتمكنون من التفكير، وفارق في أنه كلما كان التفكير مبنيًا على عمق وفهم، كان أعلى في عقلانيته.

(واختلاف الليل والنهار)

الاختلاف صيغة افتعال من (خلف) الشيء، إذا جاء عَقِبه. فمجيء الليل عقب النهار، والنهار عقب الليل من أعظم آيات الله، وأقربها إلى الناس. وقد ذكر اختلافهما عقب الحديث عن خلق السماوات والأرض؛ لأن تعاقب الليل والنهار صورة من صور العلاقة بين الأرض، وبعض آيات الله في السماء. فعندما تدور الأرض حول نفسها، يحدث تعاقب الليل والنهار، فإذا كان الليل أضاء القمر الوجه المقابل له من سطح الأرض، وازّيّنَت السماء بظهور المجرات، وما فيها من نجوم وكواكب وأقمار وغير ذلك من الأجرام السماوية.

وإذا كان النهار، أضاءت الشمس الوجه المقابل لها من سطح الأرض. هذا التعاقب ليس آية واحدة من آيات الله، وإنما هو آيات كثيرة، فلو لم يتغير الوجه المقابل للشمس، لما صلحت الحياة على سطحها. ولو لم يتغير الوجه المقابل للقمر لما صلحت الحياة على سطحها أيضاً، فلولا هذا التعاقب لأصبحت الأرض كلها غير صالحة للحياة.

وعلى الرغم من أن المعنى الأظهر لكلمة (اختلاف) هو التعاقب، فإنه يؤدي إلى إحداث معنى آخر وهو التباين. فاختلاف درجات الحرارة بين النهار والليل، يجعل الحياة قادرة على الاستمرار والبقاء. ونحن نعرف الآن أن اختلاف مطالع النهار، بمقدار ساعة أو أقل، بين الشتاء والصيف، في المنطقة الواحدة، يكلف مقادير كبيرة في إنفاق الطاقة؛ فتجدهم يلجؤون إلى تقديم الوقت ساعة في الصيف، وتأخيره ساعة في الشتاء لحفظ الطاقة وتوفير نفقاتها.



(والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس)

يأتي ذكر الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، عقب ذكر اختلاف الليل والنهار. وهذه في ذاتها آية معبّرة عن آية، فصلاح البحار للحياة، مرتبط بصلاح الأرض كلها للحياة، وإن كان للبحر قوانينه، ولليابسة قوانينها، فما كانت الفلك لتسير على وجه البحر، من غير أن تغرق، إلا بمقتضى القانون الذي أراده الله لذلك، فتسير الفلك على وجه البحر بمقتضاه. وإذا كانت اليابسة بحاجة إلى تعاقب الليل والنهار، من أجل صلاح الحياة فيها، فالبحار بحاجة إلى هذا التعاقب أيضاً.

والفلك هي السفن، ترد مفردة كما في قوله تعالى: " فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ " (الأعراف ٦٤)، وقوله: "وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝ إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ۝ " (الصافات ١٤٠). وترد جمعاً كما في قوله تعالى: " وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ " (يونس ٢٢)، وقوله: " وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ " (النحل ١٤).

وترد مذكرة كما في قوله تعالى: "وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ " (يس ٤١)، وترد مؤنثة كما في قوله تعالى: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِنِعْمَتِ ٱللَّهِ " (لقمان ٣١).

وفي تدرج ما ورد ذكره من هاتين الآيتين ما يدعو إلى التأمل، فتعاقب الليل والنهار إنما هو من أجل **بقاء الناس**، ومسير الفلك على وجه البحر من أجل **منفعة الناس**، فالبقاء أساس المنفعة، والمنفعة استكمال للبقاء.

وجريان الفلك في البحر مشهودة منافعه، ويعرفها الناس جميعاً. فمن ذلك استخراج الغذاء من أحيائه، واستخراج اللؤلؤ من أعماقه، واستخدامه للنقل والتنقل، مما يخفف الضغط على طرق المواصلات في اليابسة.

(وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها)

من الظاهر أن الآية من أولها إلى آخرها، تتحدث عن أمرين، أولهما الآيات المبثوثة في السماوات والأرض والبحار، وثانيهما علاقة هذه الآيات بعضها ببعض، بما يجعل الأرض صالحة للحياة. وقد ذكر هذا الجزء من الآية، إنزال الماء من السماء. وقد جاء التعبير عن ذلك بالفعل الماضي (أنزل... فأحيا).

وربما كان من المتوقع أن يكون التعبير عن ذلك بالفعل المضارع. غير أنه لم يكن، وهذا له حكمة عظيمة لها تعلق بخلق الأرض، وتطور صلاحها للحياة. فإن الأرض في بداية خلقها، قبل مليارات السنين، كانت كتلة من اللهب، بعد انفصالها هي ومجموعة الكواكب السيارة عن الشمس. ثم أخذ سطحها يبرد تدريجياً، وبقي باطنها ناراً ملتهبة. والبراكين خير دليل على ذلك. وبعد خمود نيران سطح الأرض، بقيت مواتاً غير صالحة للحياة ملايين السنين. فنزل المطر على سطحها متواصلاً إلى حين، ومتقطعاً بحسب المواسم على الدوام، فأصبح سطح الأرض مُهَيّأً للحياة النباتية.

وقد عملت الحياة النباتية على تلطيف جو الأرض، بسبب الغابات الكثيفة التي خلقها الله على سَطْحِها، بعد أن جعلها مهيأة للحياة النباتية. ثم أصبحت الأرض صالحة للحياة الحيوانية، ولذلك جاء في الآية بعد ذلك:

(وبثّ فيها من كلّ دابة)

وهي مرحلة سابقة لحياة الإنسان في ترتيب الخلق، والفعل (بثّ) يدل على الانتشار والتوزيع، فانتشرت الحياة الحيوانية في البر والبحر. وكانت الحياة الحيوانية موزعة على سطح الأرض، كلٌّ بما يناسبه من البيئة والمناخ. وعلى ذلك فالفعل (بثّ) أعمّ في الدلالة وأقوى وأبلغ من (نشر).

والدابّة هي كل ما يدبّ على الأرض من الحيوان. وإنّ بثّ الحيوان على الأرض، مكمل لدورة الحياة على سطحها، فالإنسان في حاجة إلى بعض الحيوانات



للمأكل والمشرب والملبس، وبحاجة إلى بعضها الآخر من أجل التنقل. فالحديث عن بث الحياة الحيوانية في الأرض إذن، إنما كان من أجل بيان جوانب النعمة على الإنسان.

وقد وصفت الآية البثّ بأنه (فيها)، فقال سبحانه: "وما بثّ فيها"، مع أن الحياة الحيوانية - في الأغلب - على سطحها وليست في داخلها. قلت: إن ورود الجار والمجرور (فيها) بدلاً من (عليها)، يدل على أن البث بمعنى النشر والتوزيع، كان في المناطق المختلفة على سطح الأرض. وبذلك تعدّ كل منطقة ذات مواصفات بيئية خاصة بها، وكأنها البيت الأكبر لما يبث فيها، وإذْ كان ذلك كذلك، فإن البث يكون فيها، ولا يكون عليها.

(وتصريف الرياح)

التصريف صيغة (تفعيل) من المزيد (صرَّف) بزنة (فعَّل) وتعني دبّر ووجّه. قلت: لا توجد كلمة أدق من (تصريف) عند الحديث عن توجيه الرياح. فحركة الرياح قائمة على التصريف بالضبط؛ وذلك أن اختلاف المناطق المتجاورة في مقادير الضغط الجوي، يؤدي إلى أن يُصرف الهواء من منطقة الضغط الجوي الأعلى، إلى منطقة الضغط الجوّي الأدنى، من أجل إحداث توازن في الضغط. ولما كانت مناطق الضغط الجوي المتجاورة كثيرة جدًا، بخاصة عند تجاور المرتفعات والسهول والمنخفضات، كانت حركة الهواء في تصريف مستمر.

(والسحاب المسخّر بين السماء والأرض)

السحاب جمع سحابة، وهي الغيمة أو الغمامة. والسحب في حقيقتها تكثيف لجزيئات الهواء، بسبب انخفاض درجات الحرارة في المناطق العليا من الجو، وتصريف السحاب يكون على أنحاء؛ فقد يكون في تصريفه نزول المطر، وقد تحدث بسببه الصواعق، وفي الأحوال كلها فإنه تصريف.



وقد وصف الله السحاب بأنه مسخّر بين السماء والأرض. والتسخير هو التذليل للتيسير، وهو كذلك التسليط، كما هو في قوله سبحانه "سخرها عليهم سبع ليالٍ وثمانية أيام حسوماً". ومعنى ذلك أن السحاب قد يسخّر لما ينفع الناس، من مطرٍ وتلطيفٍ للجو. وقد يسخّر ليسلّط على قوم فتنزل عليهم الصواعق، ويرسل عليهم العذاب.

(لآيات لقوم يعقلون)

آيات جمع آية وهي العلامة الدالة. والمقصود بالدلالة هنا كونها هادية إلى عظمة خالقها سبحانه وتعالى، واللام المقترنة بكلمة (آيات) للتوكيد. وهذا يعني أن تأكيد كونها آيات لقوم يعقلون، أن هؤلاء العقلاء يرون فيها ما يرون من دلالة على قدرة الله تعالى.

التوجيه النفسي والتربوي

المؤمن شديد التعلق بالله عزّ وجلّ، شديد الحب له تعالى، على قاعدة "وإلهكم". وهذه الإضافة ليست من قبيل الاستئثار، كما هو الحال عند اليهود، وإنما هي من قبيل إعمار ما بيننا وبين الله عزَّ وجلّ.

لقد أودع الله في الإنسان القدرة على التفكّر في خلق الله، عند النظر في آيات خلقه، وعجائب صنعه تعالى. والنفس تتجدد بإيمانها، كلما تجدد النظر في ملك الله تعالى. ولما كان كل ما في الكون يدعو إلى هذا النظر، ولما كانت مجالات النظر غير منقطعة عنا في أي لحظة من اللحظات، كان الناظر في ملك الله، المتفكر في خلقه، على صلة دائمة بربه تعالى.

وأقرب ما يذكّر الإنسان بربه، ما يراه مما ينتفع به هو، وينتفع به الناس جميعاً، وتنتفع به الحياة كلها. ففي تعاقب الليل والنهار نفع لصحتنا وعملنا وحياتنا كلها. وفي وسائل المواصلات في البرّ والبحر نفع لحياتنا، وفي المطر الذي تتجدد به دورة الحياة نفع عظيم لنا، وكل ما نراه في السماء فيه نفع مباشر أو غير مباشر لنا، وهذا كله يذكرنا بربنا تعالى، ويجدد علاقتنا به سبحانه.



تقطّعت بهم الأسباب

" وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ۝ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ۝ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ۝ ".

بعد الذي كان من حديث عن آيات الله في السماوات والأرض، في الآية السابقة، ذكرت هذه الآيات المشركين، وما يعبدون من دون الله من آلهة يحبونها أكثر مما يحبون الله. وفي ذِكْر هؤلاء عقب الحديث عن آيات الله في خلقه، زيادة في التجريم، تتناسب الزيادة في المفارقة الهائلة، بين ما ينبغي أن يكون من إيمان، وما هو واقع من الشرك. فالشرك قبيح لو أن الإنسان لم يجد دليلاً في الخلق على عظمته ووحدانيته. فكيف إذا وجد الأدلة والآيات العظيمة ثم أشرك؟ هذا هو سر مجيء هذه الآيات بعد التي سبقتها.

(ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادًا)

الواو هنا استئنافية في نظر النحاة. وهي في نظري خلاف ذلك، فهي تدل على الاستدراك. فكأن الآية تقول: ولكنّ من الناس من يتخذ من دون الله أندادًا. و (من الناس) بعضهم، فحرف الجر هنا للتبعيض. والأنداد جمع (ندّ) هو المِثْل والنظير. وقد قال بعضهم في تفسير الأنداد: إنها الأصنام والأوثان، وقال آخرون: هم سادتهم وكبراؤهم الذين كانوا يطيعونهم في معصية الله. قلت: اللفظ يشمل هؤلاء وأولئك جميعاً.

وعلى رأي أهل التفسير يكون المعنى هكذا: بعض الناس يتخذون آلهة من دون الله، فيجعلونها أندادًا مماثلة لله، مناظرة له، تعالى الله عما يقولون. وبذلك يكون جعل الأنداد أندادًا لله في هذا السياق، أنها مماثلة لله مقاوية له. أو أن الآية تسخر منهم بتسفيه معتقدهم، فتحكيه كما هو.



(يحبّونهم كحب الله)

من صفات المشركين أنهم لا ينكرون وجود الله. ولكنهم يحبّون أندادهم ويزعمون أنهم يحبون الله كما يحبون هذه الأنداد.

(والذين آمنوا أَشَدُّ حبًا لله)

حب المؤمنين لله، أشد من حب المشركين لأندادهم. والسبب في ذلك أن المؤمنين لا يشركون بالله أحدًا من خلقه، وكلمة (أشدّ) اسم تفضيل، وهي هنا تصيب معنيين، أولهما المعنى القريب وهو المفاضلة. وثانيهما الدلالة على إطلاق الوصف، دون أن يكون المقصود إحداث مفاضلة، وفي هذه الحال، يؤدي اسم التفضيل وظيفة الصفة المشبهة.

(ولو يرى الذين ظلموا - إذ يَرَوْنَ العذابَ - أنَّ القوةَ لله جميعاً وأن الله شديد العذاب)

اختلف المفسرون واللغويون في تفسير هذا الجزء من الآية اختلافًا كبيرًا. فقال بعضهم إن المعنى المقصود هو: لو يرى الذين ظلموا في الدنيا عذاب الآخرة، لعلموا حين يرونه أن القوة لله جميعاً. وعلى ذلك فالرؤية هنا بصرية لا قلبية. وذهب المبرد إلى أن الرؤية هنا علمية. وعلى ذلك يكون التقدير: لو يعلمون حقيقة قوة الله وشدة عذابه، وجواب (لو) - على هذا التقدير - محذوف (فتح القدير ١ / ٣٠٧).

والتفسيران اللذان ذكرناهما، يفسران قراءة عاصم، وحمزة، والكسائي، وأبي عمرو، وابن كثير، وأبي جعفر، والأعمش. وذلك بقراءة الفعل بصيغة الغائب (يرى). هؤلاء القراء قد قرأوا بفتح همزة (أنَّ) الأولى في (أن القوة لله جميعاً)، وفتح همزة (أنّ) الثانية في (وأن الله شديد العذاب).

ولكن نافعًا، وابن عامر، ويعقوب، والحسن، وأبا جعفر قرأوا الفعل بالتاء (ترى)، على أن الخطاب موجّه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقد قرأ هذا الفريق بكسر

همزة (إنّ) الأولى والثانية. وهذا يقتضي وجود وقف بعد كلمة (العذاب) مباشرة: ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب. إنّ القوة لله جميعاً وإنّ الله شديد العذاب.

إن التقديرات التي ذهب إليها بعض العلماء والمفسرين، عند تفسير هذه الآية، قد تكون مرجوحة. فقد ظنوا جميعاً أنّ (لو) في حكم أداة الشرط الذي يقوم على ركنين هما: الشرط والجواب. ولذلك أخذوا يبحثون عن جواب (لو)، فمنهم من رأى أنه محذوف فقدّره. ومنهم من رأى أن جواب (لو) هو: أنّ القوة لله جميعاً، وجعلوا الرؤية هنا بصرية، في حين أن أصحاب الرأي الثاني جعلوها علمية. ولما لم يصح تقدير هؤلاء وأولئك، أخذوا يقدّرون محذوفات في الآية الكريمة، وذلك كما هو واضح في التفسير الأول، والمحذوف المقدّر موجود داخل الأقواس في ما هو آت:

"ولو يرى الذين ظلموا (في الدنيا) حين يرون العذاب (في الآخره) (لعلموا) أن القوة لله جميعًا". وفي هذا من التكلف ما فيه. فما التأويل الأقرب؟

إذا استعرضنا بعض الآيات التي وردت فيها (لو)، وجدنا شيئاً آخر، غير الذي وقف عنده المفسرون واللغويون، فقد جاء الفعلان (ترى) و (يرى) مقترنين بـ (لو) في الآيات الآتية:

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ " (الأنعام ٢٧).

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ " (الأنعام ٣٠).

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ " (الأنعام ٩٣).

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۙ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ " (الأنفال ٥٠).

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ " (السجدة ١٢).

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ " (سبأ ٣١).

❖ "وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا۟ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ۝ " (سبأ ٥١).

❖ "وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ " (البقرة ١٦٥).



من الواضح أنّ (لو) تحمل في هذه الآيات ما تحمله (ليت) من التمني ؛ فيكون المعنى في الآية الأولى : ليتك ترى إذ وقفوا ، وهكذا في الآيات الست الأخرى التي كان فيها الخطاب موجهاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويكون التقدير في الآية الأخيرة : ليت الذين ظلموا يعلمون حين يرون العذاب أن القوة لله جميعاً.

ويدل التمني في هذه الآيات على تحقق وقوع الحدث ، لا على تمني حدوثه. وعلى هذا التقدير ، لا تكون (لو) في هذه الآيات ، بحاجة إلى جواب ؛ لأنها خرجت من كونها دالة على امتناع لامتناع ، إلى الدلالة على ما تحمله (ليت) من التمني ، مع تحقق الوقوع.

ذكرت الآية أن الذين ظلموا عندما يرون العذاب في الآخرة ، يتحققون أن القوة كلها لله وحده. وقد خصّ القوة في هذا المقام ، لأن الظالمين كانوا يعتدون على خلق الله بقوتهم ، وكانوا يظنون أن تلك القوة لا تقهر. فأراد الله عزّ وجلّ أن يعذّبهم في النار. ولكنه أراد كذلك أن يعذّبهم عذابًا نفسيًا ، وقد بدا ضعفهم وانهزمت قوتهم ، فكانت القوة كلها لله وحده ، وفي هذا الموقف لا يبدو ضعفهم فقط. ولكنهم يعلمون الآن أن القوة في الدنيا كانت لله وحده ، وأن الله كان يملي لهم ، ولم يكونوا يعلمون ذلك في الدنيا ، فتشتد حسرتهم وندامتهم. ولما كان الأمر كذلك ، فهم يعلمون في ذلك الموقف ، أن الله قد أعدّ لهم عذابًا شديدًا.

(إذ تَبَرَّأَ الذين اتُّبعوا من الذين اتَّبعوا)

(إذ) هنا ظرف زمان دال على المستقبل. ومن شأن هذا الظرف أن يقلب الفعل الماضي الذي يليه ليكون دالاً على المستقبل ، وبذلك يكون المعنى هكذا : حين يتبرأ الذين اتُّبعوا من الذين اتَّبعوا ، وليس الندم مقصورًا على الذين اتُّبعوا ، فإن الذين اتبعوهم من النادمين كذلك. فقد جاء في سورة الأعراف : "قَالَ ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُم مِّنَ



ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ فِي ٱلنَّارِۖ كُلَّمَا دَخَلَتۡ أُمَّةٞ لَّعَنَتۡ أُخۡتَهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعٗا قَالَتۡ أُخۡرَىٰهُمۡ لِأُولَىٰهُمۡ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمۡ عَذَابٗا ضِعۡفٗا مِّنَ ٱلنَّارِۖ قَالَ لِكُلّٖ ضِعۡفٞ وَلَٰكِن لَّا تَعۡلَمُونَ "(الأعراف ٣٨).

وقد تبرأ الذين اتُّبعوا من الذين اتبعوهم ؛ لأنهم كانوا يزيّنون لهم الشرّ، بل كانوا أعوانهم عليه، وأدواتهم في تنفيذه. وقد جاء في الآية بعد ذلك : " وَرَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ " أي قبل أن يدخلوه، وتحققوا أنه واقع بهم ؛ ليكون ما قبل العذاب عذابًا، وليكون تحقق وقوعه عذابًا ؛ فكل حياتهم بمراحلها المختلفة في الآخرة عذاب.

(وتقطعت بهم الأسباب)

يدل الفعل (تقطّع) على تعدد عملية القطع، بحيث لا يبقى من روابط الدنيا بينهم ما يصل بعضهم ببعض. والأسباب هي الروابط ؛ فلا قرابة تنفعهم، ولا رحم ينقذهم، ولا المودة التي كانت بينهم في الدنيا سترفع عنهم العذاب، ولا الندامة آخذة سبيلاً إلى تخفيف العذاب، فهذه الأسباب كلها تقطعت أوصالها، فما هي مجدية نفعًا.

(وقال الذين اتَّبعوا لو أن لنا كرَّة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا)

في هذا الموقف يتمنى الذين كانوا من أتباع الظالمين أن يعودوا إلى الدنيا، ليتبرأوا من زعمائهم، فلا يكونوا لهم أعوناً على الشر، ولكنه تمنّي ما ليس إلى وقوعه سبيل.

(كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار)

(كذلك) تعني (هكذا). وهي في هذا السياق، تعني صرف الأنظار عمّا يمكن أن يتبادر إلى الذهن من تصور خلافه. وهي تعني ضبط المقدار بما لا يتوهم أحد أنه أقل من ذلك، أي كأنه قال: بهذه الطريقة، وهذا القَدْر يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم.

وكونهم يرون أعمالهم حسرات عليهم، فإنما يراد به الإمعان في تعذيبهم نفسيًا، كما كانوا يمعنون في الدنيا، بالتسلط على الناس وإيذائهم. وأما قوله



﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ " فلتقرير ديمومة العذاب الجسدي، وكان من قبل قد ذكر العذاب النفسي، فيكون حظهم من هذا وذاك، في ديمومة لا يتصور أحد أنها تصير إلى نهاية.

التوجيه النفسي والتربوي

قلب المؤمن خالص في توحيد الله وحبّه، صادق في التسليم له والاعتماد عليه، حتى إنه كلما ازداد حب الناس لأهوائهم، ازداد هو حبًا لله، ولذلك لا تجد أحدًا، يحب أحداً كما يحب المؤمنون ربهم سبحانه. وليس حب المؤمن لربه بالقول دون الفعل، بل فيهما معًا. ومن هنا كان حبه لربه أكبر من حب من يسقطون في أهوائهم وأهواء غيرهم، لأن السقوط في هوى الآخرين، لا يكون إلا بسبب مصلحة دنيوية، أو منفعة زائلة. ولكن طاعة الله وحبه وطلب رضاه لا يكون لطلب دنيوي.

والمؤمن وليّ المؤمن؛ لا يتنكر له، ولا يتبرأ منه، ولا يظلمه، ولا يسلمه إلى أعدائه. ذلك أن ولاية الإيمان جزء أساسي من ولاية المؤمن لربه، ولا يتّبع أحد من المؤمنين أيًا كان من الناس، إلا إذا كان في هذا الاتّباع تعاون على الطاعة، وتنفيذ لأوامر الله، وطلب للحقيقة، ودَرْء للمنكر، ومقاومة لأهله، وتطبيق لشريعة الله، وإقامة للحق والعدل، وتعاون على البرّ والتقوى، ومصلحة المسلمين. وفي غير ذلك لا يتّبع المؤمن أحدًا اتّباعًا يتبرأ الطرف الآخر منه يوم القيامة.

وليس في حياة المؤمن حسرة؛ لأن أعمالهم ليس فيها شرّ يدفع إلى الندامة. ولا باطل يتمنى الإنسان يوم القيامة، أنه لم يكن قد فعله. في حين أن الذين يستمرئون الباطل لا يجدون عند أقل الصدمات، ما يجعلهم يقعون في الحسرة والندامة، هذا في الدنيا، وحسرة الآخرة أكبر.



كلوا مما في الأرض

" يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ ".

يأمر الله عزّ وجلّ المؤمنين أن يأكلوا من طيبات الأرض التي أباح لهم أكلها، وينهاهم عن اتّباع خطوات الشيطان؛ فهو عدوهم الذي يأمر بالسوء والشر والفواحش، وأن يقولوا على ربهم ما لا يجوز بحقه تعالى.

الأمر بالأكل في هذه الآية للإباحة. هذا هو ظاهر منطوق الآية. ولكن الأمر يصل إلى حدّ الوجوب الذي يأثم من لا يفعله، إذا حرّم على نفسه ما أحلّ الله له. وإنما كان هذا الفهم، من حيث إن الله وحده هو صاحب الحكم بالحلّ والحرمة، فليس لأحد أن يحرم على نفسه ما أباحه الله، ولا أن يبيح الوقوع في ما حرّم الله.

والأمر فيه إيحاء بتوسعة المباح؛ لاقترانه بذكر الأرض التي يوحي ذكرها في هذا المقام بالسعة. فكأن الآية تجعل الحلال بابًا واسعًا لا يجري منه تضييق المباحات، والقيد الوحيد الذي ينشئه حكم الله في التحليل هو كونه طيبًا، فيه النفع والفائدة، وفي التحريم أنه رجس أو ضرر مما يعلمه الناس أو لا يعلمونه، ولكن الله أعلم به.

والنهي عن اتّباع خطوات الشيطان في هذا السياق؛ إنما كان لأن المأكل مدخل من مداخل الشيطان، فحذّر الله عزّ وجلّ من ذلك، وإنما قال وهو ينهى عن مزالق الإثم والحرام " وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ "؛ لأن الشيطان يجرّ المؤمن إلى المعصية خطوة خطوة، فيُزَيِّن له ما تشتهيه نفسه، فيقع في الحرام، ثم يجرّه الحرام إلى سلسلة لا نهاية لها من الكبائر.

ويأتي وصف الله للشيطان بأنه عدو مبين، متناسقًا مع كون المعاصي خطوات، كل خطوة تؤدي إلى ما بعدها، فهذه عداوة واضحة، لا يتأتى أدنى شك إلى عاقل، في وضوحها.



وقد وصفت الآية الثانية ما يأمر به الشيطان، فقالت: " إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ ". فقد حصر أمر الشيطان بالسوء والفحشاء والتقول على الله. ويأتي هذا الوصف نتيجة حتمية لكونه عدوًا واضحًا (مبينًا) في عداوته. ويأتي هذا الحصر لِدَرْء أي توهم بأن الشيطان يأمر بغير ذلك. وفي هذا إشارة إلى ما يأمر به الشيطان ضعاف الإيمان، باعتبار أمور يرونها تجوّز لهم الوقوع في المعصية، فإذا ما زيّن لهم الشيطان ذلك وقعوا في الإثم.

والآية تكشف عن مواصلة التّدرج في تزيين الشيطان للمعصية. فقد يبدأ بما هو أدنى؛ كأن يكون من يسير السوء، فإذا فعله كان من السهل عليه أن يتقبل تزيين الموبقات وسائر الفواحش.

فإذا حدث ذلك، كان من السهل على مثل هذا المرء، أن يقول على الله ما لا يعلمه، فإذا قال، فالوقوع في الكفر والشرك أمر لا يستبعد حدوثه.

التوجيه النفسي والتربوي

النفس المؤمنة قائمة على الطهر والنقاء، فلا تقبل رجسًا، ولا ترتضي خبيثًا، ولذلك كان حرص هذه النفس على توخي ما أحل الله، مرتبطًا بالطاعة، بل هو نفسه طاعة. والحرص على طلب ما أحل الله موصول بالكف عن الوقوع في المعصية؛ فالأمر: "كلوا... حلالاً طيباً"، مرتبط بالنهي: "ولا تتبعوا خطوات الشيطان".

والمؤمن عدوّ السوء، والسوء عدوّه؛ لأن الشيطان لا يأمر إلا بالسوء. ويخاف المؤمن الصادق من الوقوع في السوء، حتى لا يقع فريسة بين يدي عدوّه الشيطان.

والمؤمن يقول ما يعلم، ولا يقول ما لا يعلم. وحتى ما يعلمه المؤمن لا يقوله إلا إذا كان خيرًا أو فيه خير، أو مصلحة للمؤمنين. لأن قول الإنسان ما لا يعلمه سهل



يسير، ويظل المرء على مظنة استمرار الوقوع فيه، حتى يصبح ذلك سمة فيه، فيقول على الله ما لا يعلم أنه حق، بل ما يعلم أنه كذب على الله.

صمٌ بكمٌ عمي

"وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾".

روي في سبب نزول الآية الأولى، أن الرسول صلى الله عليه وسلم دعا اليهود إلى الإسلام، ورغّبهم فيه، وحذّرهم من عقاب الله ونقمته، فقال له رافع بن خارجة، ومالك بن عوف: بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا، فنزلت الآية. ولا يوجد ما يمنع من الأخذ بأن النبي دعا اليهود إلى الإسلام، فقال له هذان اليهوديان: بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا، فسند الحديث مضطرب، ولكن هذا لا يمنع من تصور وقوع هذه الحادثة، مع هذين أو غيرهما؛ فإن منطوق الآية يوحي بأن الدعوة وجّهت إليهم من النبي عليه الصلاة والسلام، وأنهم قالوا قولهم هذا في الردّ على دعوته.

على أن مضمون الآية يكشف عن منهج استعدائي محكم للإسلام، ذلك أن اتّباعهم لكفر آبائهم، أعمى قلوبهم عن رؤية الحقيقة. فقولهم: "بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا" يعني أنهم مستسلمون في التبعية لما وجدوا عليه آباءهم، وقد علموا أن آباءهم قد تطاولوا على الله ورسوله. وأول ما ينبغي أن يفكر به العاقل، أن الأسلاف الذين يفعلون ما فعله بنو إسرائيل، غير جديرين بأن يسير الخلف على منهجهم. هذا أول ما ينبغي أن يفكر به الخلف بسلف هذا شأنهم، ولذلك فإن قوله تعالى: "أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا

يَعۡقِلُونَ شَيۡـًٔا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴿١٧٠﴾"، فيه استنكار موجّه لهم، وإن جاء بصيغة الغيبة، لا بصيغة الخطاب المباشر، فهم أول من يعرف أن آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون.

وفي الآية الثانية "وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً" تشبيه تمثيلي. فشأن من يدعو الكافرين إلى الله، كالراعي الذي ينعق، أي يصرخ بالغنم والدوابّ، فلا تفهم منه إلا أنه نداء لها.

ولما كان شأنهم كذلك كانوا صُمًّا لا يسمعون ؛ لأنهم لا يستجيبون لداعي الله، وبكمًا لا يتكلمون ؛ لأنهم لا يتكلمون بحق، وعميًا لا يبصرون ؛ لأنهم لم يبصروا الحقيقة التي يدعون إليها، ولما كانت أدوات الإدراك والحس معطلة عندهم، كانوا لا يعقلون.

التوجيه النفسي والتربوي

ثمة فرق بين احترام الآباء والأجداد والأسلاف، واتّباع ما كانوا يقعون فيه من الشرك والظلم وعدم اتباع الحق. فانتساب الأمة إلى أسلافها لا يحملها على أن تتبعهم إلا في ما كانوا يطيعون الله فيه، ولا يقعون فيه بشيء من الكفر والشرك، فالتقليد الأعمى هو سبب تبعية الأبناء لآبائهم، والخلف لسلفهم.

والمؤمن ناقد بصير، يميز بين الخير والشر، لا يتمسك بالشر، وإن تمسك به آباؤه وأجداده. فإذا وقف على خير وتوحيد عندهم اتبعهم فيه، وإذا وقف على خلاف ذلك نبذه واطّرحه، تحت مظلة الدعوة الإلهية، إلى تبصّر معتقدات الآباء وتمحيصها ؛ في ضوء ما أمر الله أن نعتقده، والذين يتمسكون بالسوء الذي كان آباؤهم يفعلونه ويتمسكونه مدعوون إلى التفكير: "أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـًٔا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴿١٧٠﴾"؟ .



كلوا من طيِّبات ما رزقناكم

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾".

يأمر الله عزّ وجلّ المؤمنين بأن يأكلوا من الطيبات التي رزقهم الله إياها. والطيبات جمع طيّبة، وهي ما لذَّ وحسُن وطهُر وزكا من الطعام، فكان بذلك حلالاً. وعلى الرغم من أن لفظ الآية يدل على عموم منطوق الطيبات، فمن الواضح أن المقصود هنا، هو اللحوم والذبائح؛ لأن الآية التي بعدها تستثني المحرمات من اللحوم والذبائح، ولا أستحسن أن يقال: إن الإباحة مطلقة في الآية الأولى، بحجة ذكر ما حرّم في الآية الثانية؛ وبحجة أن العموم إذا جاء بعده مباشرة ما يخصصه، ظل العموم دالاً على عمومه، ويستثنى منه ما يذكر بعده، قلت: لا أستحسن هذا القول في هذا السياق؛ لأن ما حرّم من الأطعمة والذبائح في الآية الثانية، ليس هو كل ما حرّم. فقد حرّم الله بالإضافة إلى ذلك الموقوذة (المضروبة حتى الموت)، والنطيحة، والمتردية، وما أماتته الوحوش المفترسة. وعلى ذلك لا يحسن أن ينظر إلى الآية الثانية، على أنه مقيّد تفصيلي. ولما كان الأمر كذلك، لا يقال إن كلمة (الطيبات) في الآية الأولى مقيدة فقط باستثناء ما ذكر في الآية الثانية، فقد علمنا أن المحرم في الآية ليس هو كل ما حُرّم من الأطعمة والذبائح.

إن في اقتران الطيبات بالأمر بالأكل، يعني أن المنهج الإسلامي في التغذية قائم على ما فيه صحة الناس، وسلامة أجسادهم، وهذا هو مفهوم الأمن الغذائي.

وشكر الله عزّ وجلّ في هذا السياق، يعني إحساس المسلمين بفائدة ما رزقهم الله من الطيبات، وشكره تعالى لا يكافئ نِعَمَه، ولكنه دليل قاطع على أن الذي يحمد الله ويشكره بحق، هو من العابدين. ولذلك جاء في الأية: "إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ﴿١٧٢﴾". وهو دليل على التوحيد، فمنطوق الآية يدل على الآتي: إذا كنتم إياه دون غيره تعبدون.



(إنما حرَّم عليكم الميتةَ والدم ولحم الخنزير، وما أُهِلّ به لغير الله)

(إنما) كافة ومكفوفة. فهي بذلك أداة واحدة، وأما الفعل (حرَّم) فقد قرأه الجمهور بصيغة المبني للمعلوم، وقرأه أبو جعفر، ومحبوب عن أبي عمرو، بصيغة المبني للمجهول. وعليه تكون الميتةُ، وما عطف عليها، نائب فاعل.

غير أن ابن أبي عبلة قد قرأ الفعل بصيغة المعلوم، مع رفع الميتة، وما عطف عليها. وإنما كان ذلك على اعتبار أنّ (إنما) أداتان - لا أداة واحدة - وهما: (إنّ) والاسم الموصول (ما) الذي هو بحسب ذلك اسمها، وعليه تكون الميتة خبر (إنّ) فترفع ويرفع ما عطف عليها.

وقرئت (الميتة) بالتخفيف، وهي قراءة الجمهور، وقرأها أبو جعفر، وخلاد عن عاصم (الميّتة) بالتضعيف.

حرّم الله عزّ وجلّ في هذه الخبائث الآتية: الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهلّ به لغير الله؛ أي ما ذبح لغير الله. والفعل (أهلّ) يعني رفع الصوت باسم من ذبحت له الذبيحة. فكل ما ذبح باسم غير الله، هو من المحرمات، ومنه ما يفعله النصارى عندما يُهلّون باسم الصليب، أو باسم المسيح، أو باسم ثالوثهم المفترى على الله.

(فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه، إن الله غفور رحيم)

هذه الآية هي أصل قاعدة الضرورة في الشريعة الإسلامية، وقوله عزّ وجلّ: "فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ" يحدّد ضوابط الضرورة؛ فلا يكون مضطرًا، ولا ينطبق عليه حكم الضرورة، من ألجأه إلى أكل الميتة، جوع أحدثه خروجه في قطع الطريق، فذلك باغٍ معتد لا ينطبق عليه حكم الضرورة، ولا ينطبق حكم الضرورة على من كان جوعه قد نزل به حيث انقطعت به السبل، وهو في طريقه إلى معصية، هذا ما قاله بعض المفسرين. وعندي شك في الذي قالوه، فما كانت الآية لتخاطب المؤمنين، في مفهوم



الضرورة، ثم تشترط عليهم - لجواز أكل الميتة أو لحم الخنزير مثلاً - ألاّ يكونوا قد خرجوا في معصية، أو لقطع الطريق، فهذا الفهم متروك لاعتبارين، أولهما أن المؤمنين لا يقطعون طريقًا، ولا يسافرون في معصية، بحيث يضطرهم سفرهم إلى أكل الميتة.

وثانيهما أن الذين يقطعون الطريق، ويخرجون إلى المعاصي لا يرون عند أكل الميتة أو لحم الخنزير، ما يمنعهم من ذلك، وقد فعلوا أكبر منه، فما هم مؤمنون حتى يقال لهم: أكل الميتة غير جائز لأنكم خرجتم في معصية الله أو في قطع الطريق.

والذي تطمئن إليه النفس في تفسير هذه الآية، أن الضرورة تقدَّر بقدرها، فإذا كانت أكثر من قدرها الذي يحفظ على المسلم حياته، كانت بغيًا على النفس واعتداء على حرمات الله. وعليه يكون معنى الآية هكذا: فمن اضطر غير متجاوز القدر المطلوب لبقاء حياته فلا إثم عليه، أن يأكل من الميتة إذا وجدها، ومن لحم الخنزير إذا توافر، فإن ذلك مما يعفو الله عنه، فهو سبحانه غفور رحيم.

التوجيه النفسي والتربوي

أمر الله عزّ وجل عظيم في ذاته، عظيم في نفس المؤمن وقلبه وسلوكه، فالحلال عند المؤمن باب من أبواب طاعة الله؛ لأنّ الله أمر به، فإذا أكل فإنما يفعل ذلك طاعة لأمر الله، واستبقاء لحياته وطاقته وقدرته على القيام بما أمره الله به من الواجبات، فالحلال باب الواجب بهذا الاعتبار. ومن هنا كان ما يأكله المؤمن طاعة لله يثاب عليها.

والقلب المؤمن طيب، وجسده طيب كذلك. وهذا يجعل المؤمن حريصًا على ألاّ يدخل في جوفه شيء من الخبائث؛ لأنها إذا دخلت الجسد، أفسدت طيبه وطهره وزكاته. فإذا حصل ذلك، فسَد القلب وخبثت النفس. ومن هنا كان حرص الإسلام شديدًا على ألا يأكل المؤمن إلا طيبًا، ولا يشرب إلا طيبًا، فإذا كان ذلك أصبح سلوكه مع الناس طيبًا.



الذين يكتمون ما أنزل الله

" إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ۝ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ۝ ".

نزلت الآية الأولى في اليهود، وقد كتموا خبر محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة، وكتموا ما أمرهم الله به، فقد أمرهم بأن يؤمنوا به ويتّبعوه. والآية تتحدث عن نفع مادي تحصّلوه مقابل هذا الكتمان، وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى: "وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا" يشير إلى رِشًا كان يتقاضاها اليهود، من أجل تحريف التوراة، بكتمان خبر المصطفى صلى الله عليه وسلم والأمر باتّباعه.

ولست أعرف ما الرِّشا التي كان المحرّفون يتقاضونها، ومن الذين كانوا يدفعونها لهم، ومنطوق الآية أعمّ من هذا الفهم وأدقّ. فإن الأحبار كانوا ينتفعون بهذا الكتمان؛ لأنهم به يظلون أسيادًا لقومهم؛ لهم القيادة الدينية، والزعامة الدنيوية، ولهم الحق في ابتزاز أموال أتباعهم. فإذا أسلموا فمن أين لهم ذلك؟ هذا هو الحساب الذي كانوا يحسبونه، فالكتمان بمقتضى فهمهم السقيم، فيه منفعة وكسب معنويان ماديان. تقول الآية: "وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا"؛ أي أنه اشتروا بالذي كتموه من الكتاب المنافع التي ذكرناها. وهذه المنافع مهما عظمت فإنها ثمن قليل للذي كتموه من الكتاب. وعلى ذلك يكون الضمير في (به) عائدًا على الاسم الموصول (ما).

(أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار)

هذا هو العقاب الأول، وهو مقابل الإثم الذي ارتكبوه من حرصهم على المنافع المادية التي تحصلوها من أتباعهم. ففي الدنيا لم يستطيعوا أن يأكلوا ما اكتسبوه من



أموال، ولكنهم في الآخرة سيأكلون النار. وقد يفهم من هذا أن النار هي التي ستأكل بطونهم، وما على هذا الفهم من سبيل، ولكن قلوبهم هي الأخرى ستأكل النار، فكل منهما آكل ومأكول.

(ولا يكلمهم الله يوم القيامة)

هذا هو العقاب الثاني. وهو مقابل العزة التي كانوا يطلبونها بزعامتهم على أتباعهم. وكون الله عزّ وجلّ لا يكلمهم يعني أنه لا يكلمهم وهو راضٍ عنهم. ولكنه دون شك يكلمهم وهو ساخط عليهم، بدليل ما جاء في الآتيتين (١٠٧ - ١٠٨ من سورة المؤمنون): " رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ ﴿١٠٧﴾ قَالَ ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾ ".

(ولا يزكّيهم)

هذا هو العقاب الثالث، وهو مقابل إصرارهم وكفرهم؛ فإن الله عزّ وجلّ يزكي نفوس المؤمنين بمغفرة ذنوبهم، مما لم يكونوا قد أصرّوا عليه. أما هؤلاء فإنه لا زكاة لهم ولا طهر.

(ولهم عذاب أليم)

هذا هو العقاب الرابع. وهو مقابل ما كانوا يلتذّون به من مُتع زائلة اكتسبوها بغير حق. وإذا كانت تلك المتع زائلة فإن العذاب في الآخرة دائم في ألمه وتعذيبه، دلَّ على ذلك مجيء الوصف بالصفة المشبهة التي تدل على الثبوت (أليم).

(أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة)

تُشير إليهم الآية بـ (أولئك)، وهي هنا إشارة التحقير. لقد اشترى أولئك الضلالة، ودفعوا ثمنها الهدى، واشتروا العذاب، ودفعوا المغفرة ثمنًا لها.



(فما أصبرهم على النار)

قال بعض المفسرين في تفسير ذلك: ما أجرأهم على العمل الذي يقرّبهم إلى النار، وقال آخرون: ما أعملهم بعمل أهل النار.

قلت: بل المقصود ما أصبرهم على النار! وليس المقصود من ذلك أنهم يصبرون على النار ويتحملونها، وإنما المراد السخرية منهم، كما تقول لمن تستغبيه وتستخف عقله: ما أشد ذكاءك! ففي هذا ما فيه من تبكيت لهم وتسخيف لعقولهم.

(ذلك بأن الله نزّل الكتاب بالحق)

أورد الطبري ثلاثة أقوال في تفسير اسم الإشارة (ذلك):

أولاً: أن المقصود به فعلهم الذي يجترئون به على النار.

ثانيها: ذلك معلوم بأن الله نزل الكتاب بالحق.

ثالثها: إن الله وصف أهل النار فقال: فما أصبرهم على النار.

واختار الطبري القول إن الإشارة بـ (ذلك) تعني جميع ما ذكر في قوله تعالى: إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب، إلى قوله: ذلك بأن الله نزّل الكتاب بالحق (٢/ ١١١ - ١١٢).

والذي تطمئن إليه النفس، أن اسم الإشارة (ذلك) يشير في هذا السياق إلى حكم الله عليهم، فكأنه قال: ذلك الحكم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق، لا من أجل أن يكتموه، ولا من أجل أن يشتروا به ثمنًا، والله تعالى أعلم.

(وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد)

الذين اختلفوا في الكتاب هم اليهود والنصارى؛ فكفّرت اليهود النصارى، وكفّر هؤلاء أولئك، وإنهم في اختلاف وعداوة شديدين. وقد وصف الشقاق بأنه بعيد؛ لأنه تطور على مدى القرون، فزادت الشقة وتراكمت العداوة والاختلاف، فَبَعُد غوره، واستفحل أثره.

التوجيه النفسي والتربوي

آية حبّ المؤمن للمؤمن، وآية حبه للحقيقة، وحبه لكتاب الله عزّ وجلّ، أنه لا يكتم عن المؤمن خيرًا عمله، ولا يخفي عنه حقيقة يجب أن يعرفها، ويعلمه ما فتح الله به عليه من القرآن، ومن أمور العلم المفيد كلها.

المؤمن الذي يفعل ذلك، يكون قد عظّم الكتاب فلا يستهين به، والحقيقة فلا يتهاون في الكشف عنها، ولا يكون شأنه كمن يتاجر بالحقيقة يشتري بها الباطل، ويبيعها رخيصة في سبيل تحقيق أهواء رخيصة، ومنافع زائلة.

والنفس الإنسانية بين خيارين: الضلال الذي ليس بعده هدى، والهدى الذي ليس معه ولا فيه ضلال. والتمايز بين هذين الخيارين هو الذي يفرق الناس إلى مؤمنين وكفار. ومصلحة الخلق تقتضي زوال هذا التخالف، بزوال سببه وهو الكفر، فإذا زال زالت معه الخلافات والشقاق والنزاع.

البرّ من آمن بالله

"﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾".

توجه الآية أنظار المسلمين إلى حقيقة البرّ، وهو ما وقر في القلب من طاعة الله، والإيمان به. وقد تناقلت التفاسير أقوالاً وروايات عن ظروف نزول الآية، فقد جاء في بعض هذه الأقوال أن هذه الآية نزلت قبل أن تكتب الفرائض وتحدّ الحدود. والقائلون بهذا يحملون المعنى على أنه ليس البرّ أن تصلّوا، ولا تعملوا غير ذلك من الأعمال الصالحة، ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر... إلى آخر الآية، وهم يجعلون هذه الآية في حكم المنسوخ.



وذهب آخرون إلى أن اليهود كانوا يصلون قِبَل المشرق، والنصارى قِبَل المغرب، فنزلت الآية لتقرّر أن صلاة اليهود والنصارى ليست من البرّ.

أما القول الأول وهو أن هذه الآية نزلت قبل فرض الفرائض، وأن البرّ ليس بأن تصلوا ولا تفعلوا غير ذلك من الأعمال، ففيه خلط كبير من عدة وجوه أهمها:

أولاً: لو كان المقصود بقوله: "﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ" هو الصلاة، لكان ذلك قَدْحًا عظيمًا بهذه العبادة العظيمة. وليس لهذا القول صلة بالأساليب العربية الرفيعة، ولا يصح الزعم بأن الآية نزلت قبل فرض الفرائض، فإن الصلاة فرضت في مكة.

ثانياً: إن الآية تردّ ردًا صريحًا قاطعًا، على من زعموا أن المعنى ليس البرّ بأن تصلوا ولا أن تعملوا غير ذلك من وجوه البرّ. فالآية تقول لهم بصريح الألفاظ: "وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ...."فكل أولئك من البرّ، وليس كما ذهب إلى ذلك هؤلاء القوم.

وأما قول من قال إن المقصود بذلك هم اليهود والنصارى، فغير دقيق، فما الشرق الذي كان اليهود يولّون وجوههم قِبَله؟ وما الغرب الذي كان النصارى يولّون وجوههم قِبَله؟ إن قالوا إن اليهود كانوا يصلون قِبَل بيت المقدس، قلنا لهم إن بيت المقدس بالنسبة إلى اليهود في المدينة هو في الشمال الغربي. وأما المغرب الذي كان النصارى يولون وجوههم قِبَله فليس له وجود في الواقع.

الآية تُطْلِق حكماً مؤدّاه أن تولية الوجه في الصلاة، نحو هذه الجهة أو تلك، ليس هو البرّ في ذاته؛ لأنه ليس الهدف من الصلاة. وذكر المشرق والمغرب لا يراد منه هاتان الجهتان فقط، وإنما يراد منه عموم الجهات، وإنما خصَّت هاتان الجهتان، ليس



بسبب كونهما مُتَوَجَّه الناس في الصلاة، وإنما خُصّتا بالذكر لكونهما الجهتين الأبرز في تحديد حركة الحياة. فالشمس تشرق من المشرق فيكون النهار، وتبدأ حركة الحياة بالنشاط، وتغرب من الغرب فيكون الليل، وتبدأ حركة الحياة بالخفوت. لذلك كانت هاتان الجهتان هما الأبرز في كلام الناس، ولذلك تجدهم يقولون: ما رأيت مثل هذا في الشرق ولا في الغرب، وهم يقصدون جميع الجهات. ونزل القرآن بمثل ما يتداوله الناس من الكلام.

قرأ الجمهور برفع (البرّ) على أنه اسم ليس، وقرأ حمزة وحفص عن عاصم بالنصب، على أنه خبرها، والقراءتان سديدتان. فأما قراءة الرفع فهي الأصل؛ إذ الأصل أن يلي الفعل مرفوعه قبل منصوبه. وأما قراءة النصب كما هي عند حمزة وحفص، فالبرّ خبر (ليس) مقدمًا، والمصدر المؤول من (أنْ) والفعل (أن تولوا) اسمها في محل رفع، ومسوغ تقديم (البرّ)، في قراءة حمزة وحفص، مع كونه خبرًا، أن البرَّ هو المقصود بالنفي.

(ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين)

وصفت الآية البر بأنه الإيمان بخمسة من أركانه، وهي الإيمان بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتب السماوية، والرسل. والمعروف أن أركان الإيمان ستة، سادسها هو الإيمان بالقدر خيره وشرّه، كما جاء في الحديث الشريف.

والركن السادس - وإن لم يكن مذكورًا في منطوق الآية - متضمن في الركن الأول، وهو الإيمان بالله. فالهدف من الإيمان بالقدر خيره وشرّه هو التسليم لله عزّ وجل. ولا يكون الإيمان بالله بالتصديق فقط، بل لا بد معه من التسليم، على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضح الركن السادس في صحيح ما روي عنه.

لكن وصف البرّ، وهو فعل وسلوك، بأنه (مَنْ آمن) وهو ذات، ينشأ عنه سؤال: كيف يوصف الفعل بأنه ذات؟ أي كيف يوصف البرّ بأنه الذي آمن؟ الآية فيها



إيجاز حذف تقديره: لكنّ البرَّ برٌّ من آمن. فما مسوغ هذا الحذف؟ قلت: بحذف كلمة البرّ الثانية، يصبح البرّ ألصق بالمؤمن، حتى يظهر المؤمن نفسه وكأنه هو نفسه برّ خالص. وهذا من الأساليب الرفيعة في العربية، يقولون: الاجتهاد زيد وعمرو، والمعنى الأساسي هو: الاجتهاد اجتهاد زيد وعمرو، فلما حذف كلمة (اجتهاد) الثانية، أصبحت الكلمة ألصق بهما، حتى أصبحا اجتهادًا، وذلك ضرب من المبالغة، يؤدي إلى إلصاق الحدث بالمحدث.

والإيمان بالله إنما يكون على نحو ما وصف الله به نفسه في القرآن، وما وصفه به رسوله الكريم، وكذلك الإيمان باليوم الآخر والملائكة والكتب السماوية وأنبياء الله ورسله.

قرأ نافع وابن عامر "ولكنِ البرُّ"، بتخفيف (لكن)، ويرفع (البرّ)، والباقون بالتشديد والنصب.

(وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب)

آتى المال على حبه: أنفقه في سبيل الله مع حبه له. والمعنى الأظهر هو أنه يؤتي المال وينفقه، على الرغم من حبه للمال، ويؤيده ما روي عن عبدالله بن مسعود قال: "معناه: يؤتيه وهو صحيح شحيح يأمل العيش ويخشى الفقر". قلت: وهذه درجة عالية من درجات البرّ؛ لأن المؤمن يغالب فيها نفسه، ويحملها على أن تنفق مما تحب، فتكون طاعة الله أغلب من غلبة النزعات النفسية.

ولكن ثمة درجة أعلى من هذه أيضًا، تلك درجة الذي ينفق المال وهو يحب الإنفاق. ومنطوق الآية يحتمل هذا المعنى، بل هو قريب. وبهذا التقدير يكون الضمير في (حبه) عائدًا على المنفق، لا على المال.وقدّمت الآية ذوي القربى؛ لأن في الإحسان إليهم أجرين: أجر صلة الرحم، وأجر الصدقة، كما أخبرنا بذلك النبي صلى الله عليه وسلم.



واليتامى جمع يتيم، وهو من مات أبوه وهو صغير، فإذا مات أبواه وهو صغير سمي لطيمًا. وقد جاء ذكرهم لصيقًا بذكر ذوي القُربى إظهارًا لفضل الإحسان إليهم، والتصدق عليهم. والمساكين جمع مسكين، وهو الفقير الذي يتعفف فلا يسأل الناس مع شدة حاجته. أما ابن السبيل فهو المسافر الذي أقعدته الحاجة عن متابعة سفره، فينزل بك فتستضيفه. والسائلون هم الذين يطلبون المعونة ويسألونها، ويستطعمون الطعام لأنهم لا يجدونه.

وأما قوله (وفي الرقاب) فيعني به فكّ الرقاب من العبودية. وقد كان بعض أشياخنا يقولون إن لفك الرقاب نظيرًا في أيامنا هذه، وهو مساعدة الشعوب غير المتحررة على التحرر من العبودية والظلم والاستعمار.

(وأقام الصلاة وآتى الزكاة)

ذكر إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة في هذه الآية، دليل على عدم صحة الذي ذهب إليه من قال إن الآية نزلت قبل فرض الفرائض. فالآية تذكر الصلاة والزكاة، باعتبارهما فريضتين، والدليل على ذلك أنه قبل ذكر الزكاة، بدأ بذكر وجوه البر المختلفة التي لا يغني أداؤها عن إيتاء الزكاة، فلذلك ذكرها باعتبارها فرضًا.

(والموفون بعهدهم إذا عاهدوا)

كان التعبير بالفعل الماضي هو وسيلة وصف الفئات المذكورة سابقًا: (آمن، وآتى، وأقام، وآتى). فلما وصلت الآية إلى الموفين بالعهود، ذكرتهم باسم الفاعل (موفون). واسم الفاعل وصف، ولم تذكرهم بالفعل كما ذكرت من قبلهم، والوصف ألصق بصاحبه من الفعل؛ فصفته مستقرة فيه، وفعله حدث، فلماذا كان ذلك؛ هل المقصود أن الوفاء بالعهد أرسخ من الإيمان بالله؟ قلت: لا، ولكن الآية تشيد بأحداث،



والفعل خير دال على الحدث. فإذا كان الحديث عن وصف، فاسم المفعول أو الصفة المشبهة أدق في التعبير عنه من الفعل.

وفي الآية إيحاء آخر، فقد قدمت الوصف (الموفون) على الفعل (عاهدوا): "وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟"، فقد انبثق الفعل (عاهدوا) من الوصف (الموفون)، ومن شأن الفعل إذا انطلق من الوصف، أن يكون تلقائيًا غير متكلف، ولا يحمل عليه صاحبه حملاً. فإن قلت: لماذا لم يكن ذلك عندما ذكر الإيمان، وإيتاء ذوي القربى، واليتامى، والآخرين المذكورين في الآية؟ قلت: بل حدث ذلك أيضًا؛ فقد بدأ بقوله: "ولكن البرَّ من آمن... الخ"، فقد بدأ بذكرهم موصوفين بالمصدر (البرّ)، وهو آكد في الدلالة على ما في مضمونه من الوصف.

(والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس)

خالف إعراب الصابرين ما قبله، فقد قال عن الموفون بالعهود "وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟". ولما أتى النص على ذكر الصابرين خالف في الإعراب فنصب الصابرين، على أنه مفعول به لفعل محذوف تقديره "أمدح". ويسمّون هذا قطع التابع عن المتبوع، وبلاغته تكمن في شد انتباه السامع عند ذكر متتابعات في الإعراب، تجري على تتابعها في نسق واحد. ثم يقطع فجأة، فيصير إلى صورة إعرابية أخرى مخالفة لإعراب ما سبق، فينشدّ إليها انتباه السامع.

وقد قرأ يعقوب والحسن والأعمش (والصابرون) بالإتباع، وتكون هذه القراءة دالة على استمرار النسق في التتابع.

والبأساء والضراء اسمان مشتقان من البؤس والضّرّ، وأَلِفُهما للتأنيث، فكأنه جعل البؤس والضر حالتين، والمدّ فيهما لبيان وقعهما، وطول امتدادهما، والبؤس هو الفقر، فتكون البأساء حالة الفقر، والضر ما يقع من مرض وسقم، فتكون الضراء حالة المرض، أما البأس فهو الشدة في القتال، بالثبوت عليه وعدم الفرار منه.



(أولئك الذين صدقوا)

صدقوا الإيمان، وصدقوا عهدهم مع الله، وصدقوا جماعة المسلمين. وحقيقة الصدق تتمثل في مطابقة القول للواقع الذي يخبر عنه هذا القول أو يصفه، وفي مطابقة الفعل للقول.

(وأولئك هم المتقون)

لما كان القوم صادقين مع الله عزّ وجلّ، في ما أثبتوه من سلوك في المواقف المختلفة، كان من الطبيعي أن يكون هؤلاء دون غيرهم هم المتقين.

التوجيه النفسي والتربوي

الإيمان مسألة نفسية ذات بعد اجتماعي سلوكي. والوجه النفسي من الإيمان قائم على صدق التوجه إلى الله عزّ وجلّ. فالتوجه إلى الشرق أو الغرب في الصلاة ليس هو الهدف من الصلاة. إن الهدف من الصلاة أصلاً أن تكون صلة صادقة بين العبد وربه، فإذا كان هذا الصدق انبثق منه التصديق، فالمؤمن يَصْدُق الله ويصدّقه، وتصديق الله عزّ وجلّ يقتضي أن نؤمن ونسلّم بكل ما أخبرنا عنه في القرآن، وما أخبرنا عنه رسوله الكريم، ومن ضمن ذلك الإيمان بكل ما أخبرنا الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، والملائكة، والمرسلين، والكتب السماوية.

أما البعد الاجتماعي السلوكي للإيمان فينبغي أن يظهر بالإنفاق، على سبل الخير وفيها. ومن ذلك نجدة الأقربين وصلة الأرحام، والعناية بالأيتام ورعايتهم وكفالتهم، ومساعدة الفقراء والمساكين والمحتاجين، والحرص على إعادة الحرية إلى رقاب العبيد، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والوفاء بالعهد، والصبر في الفقر وفي المرض وفي ساحة المعركة، عند القتال في سبيل الله.



ولكم في القِصاص حياة

"يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "

اختلف أهل التفسير في سبب نزول الآية الأولى، فقال بعضهم: نزلت الآية في فريقين من المسلمين، كان بينهم قتال على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقتل من كلا الفريقين جماعة من الرجال والنساء، فأمر الله نبيَّه أن يصلح بينهم، بأن يجعل ديات النساء من أحد الفريقين، قصاصًا بديات النساء من الفريق الآخر، وديات الرجال بالرجال، وديات العبيد بالعبيد، ونزل قوله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى " (تفسير الطبري٢/ ١٢٥).

وذهب فريق آخر إلى أنها نزلت في قوم كانوا إذا قتل الرجلَ منهم عبدُ قوم آخرين، لم يرضوا من قتيلهم بدم قاتله، من أجل أنه عبد، حتى يقتلوا به سيده. وإذا قتلت المرأة من غيرهم رجلاً، لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القاتلة، حتى يقتلوا رجلاً من رهط المرأة وعشيرتها، فأنزل الله هذه الآية، فأعلمهم أن الذي فرض لهم من القصاص، أن يقتلوا بالرجل الرجل القاتل دون غيره، وبالأنثى الأنثى القاتلة دون غيرها، وبالعبد العبد القاتل دون غيره، فنهاهم أن يتعدّوا القاتل إلى غيره في القصاص (تفسير الطبري٢/ ١٢٤).

وسواء أكان هذا أم ذاك هو الذي حدث، فالتوجيه القرآني قائم على أن الجرم لا يحمله، ولا يعاقب عليه غير فاعله. والتجاوز بالقتل إلى من لم يقتل، جريمة يعاقب عليها مرتكبها هو الآخر بالقصاص؛ لأنه قتل نفسًا بريئة.

وقد ظنَّ بعضهم أن المقصود من ذلك هو قتل الحر إذا قتل حرًا فقط، وقتل العبد إذا قتل عبدًا فقط، وإن الرجل لا يُقتل إذا قتل امرأة، وهذا ليس صحيحًا. وإنما



المقصود منه أن القاتل يقتل بمن قتل، بغض النظر عن كونه ذكرًا أم أنثى، حرًا أم عبدًا، وعليه يكون:

الحر القاتل بالحر المقتول مساويًا ل: دم القاتل لا غيره بالمقتول.

العبد القاتل بالعبد المقتول مساويًا ل: دم القاتل لا غيره بالمقتول.

الأنثى القاتلة بالأنثى المقتولة مساويًا ل: دم القاتلة لا غيرها بالمقتولة.

والقصاص في الشرع هو قتل القاتل بدم المقتول. وكون القصا مكتوبًا (كتب عليكم القصاص) يعني أن الامة ملزمة بذلك، حفاظًا على أمنها، والحكومة المسلمة مسؤولة عن تنفيذ ذلك، ليس لها الخيار في أن تفعل أو لا تفعل، وليس لها الحق في أن تسقط القصاص، لا تشريعاً، ولا نيابة عن صاحب الحق، عند التنفيذ.

صاحب الحق في إسقاط القصاص هو ولي المقتول، ولكنه يظل صاحب حق في أن يأخذ الدّية، فإذا فعل فذلك عفو منه. وعليه أن يطلب الدية بالمعروف المتّبع بين الناس، فلا يكون في طلبه مغالاة ولا تعجيز، ولا تهديد. وذلك بعض ما يعنيه قوله تعالى: "فاتّباع بالمعروف". وعلى الطرف الآخر أن يراعي ظرف أهل المقتول؛ فيؤدي الدّية بالإحسان، دون مماطلة، أو إساءة، فذلك ما تعنيه الآية "وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ".

(ذلك تخفيف من ربكم ورحمة)

وجه التخفيف فيه، أن يسقط القصاص بقتل القاتل المتعمد، ليصبح التعويض بالدية أمرًا مشروعًا، ولو لم يشرعه الله عزّ وجلّ، لما تمكن أهل المقتول من العفو، وقبول الدية، بل ربما أصبحت الدية - لو لم تكن مشروعة - سُحتًا، فهذا تخفيف، وهو في الوقت نفسه رحمة بالطرفين.

(فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم)

المعتدي المقصود هنا هو وليّ المقتول إذا رضي بالدية فأخذها، ثم قتل القاتل. ووجه الاعتداء في أنه عرَّض أمن الأمة للتّهتُّك، واستهان بما اتفق عليه الفريقان، بمقتضى



شرع الله، وابتزّ أموال الناس خداعًا؛ لأنه كان على نية القتل وأخذ الدية. وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعفو عن رجل عفا، ثم أخذ الدية ثم قتل.

(ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون)

يخاطب الله أصحاب العقول قائلاً لهم: ولكم في القصاص حياة، والمقصود من ذلك أن الله قد شرع القصاص، حتى يحفظ للعقلاء، ولأهل الخير في المجتمع، وللمجتمع كله دماءهم؛ فلا يتطاول عليهم السفهاء فيقتلونهم؛ لأنهم يعلمون أن الله قد شرع القصاص؛ ليقتل القاتل بدم المقتول. وأما قوله تعالى "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾" فيشير إلى تجنب التفكير بالقتل؛ وتجنب عدم التفكير بأخذ القاتل بدم المقتول، وتجنب التفكير بقتله إذا رضي وليُّه بالدية.

التوجيه النفسي والتربوي

تقطر المساواة من هاتين الآيتين الكريمتين. إن مبدأ القصاص قائم على حفظ أمن المجتمع والأمة، هذا هو البعد الاجتماعي للقصاص. ولكن له بعدًا نفسيًا مؤدّاه أن المسلمين تتكافأ دماؤهم، وتتساوى نفوسهم في حرمتها عند الله وعند الناس. وما كان لأحد أن يقتل أحدًا، وهو يعلم أن المساواة هي التي تحكم الجميع. لأنه إذا كان على يقين من ذلك، أحجم عن سفك دم أي إنسان حرّم الله دمه.

وإذا كان الإنسان لا يريد أن يعلم مبدأ المساواة هذا، أو أن غشاوة على قلبه جعلته يقتل بريئًا، فإن المساواة ستتحقق هذه المرة بشكل آخر، وهو أنه سيقتص من القاتل المتعمد، بأن يقتل انتصارًا للمقتول وأهله، وحفظًا للمجتمع وأمنه.

والحكم بالقصاص؛ أي بقتل القاتل المتعمد، هو في ذاته انتصار للمظلوم، وتحقيق لمبدأ المساواة. ولكن هذا الحكم بعد أن يتم، وقبل أن ينفذ، أو قبل أن يؤخذ وينفذ، يترك لولي المقتول أن يعفو، بأن يأخذ دية المقتول، ويصفح عن القاتل. وهنا تظهر



سيادة المساواة؛ إذ إن المساواة التي اعتدي على حرمتها بالقتل، أصبحت الآن هي صاحبة الكلمة النهائية، فهي بين خيارين: القصاص وتنتهي المشكلة، أو الدية وتنتهي المشكلة أيضاً.

لكن المساواة لا يجوز أن تتخذ وسيلة إلى التحكم والاستغلال، فمظلة النهي عن ذلك كبيرة: "فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾".

والآية عندما تصرح بأن في القصاص حياة تكشف عن أمرين أحدهما نفسي، وهو أن الرّدع أقوى في المنع، وثانيهما اجتماعي، وهو أن الحياة لا تكون بغير أمن، وأنه لا أمن بغير قصاص.

الوصية للوالدين والأقربين

"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨٢﴾".

اختلف أهل التفسير بشأن حكم الآية الأولى، فذهب بعضهم إلى أنها منسوخة بما فرض الله في سورة النساء؛ ذلك أن هذه الآية، تجعل الوصية واجبة على من تحضره الوفاة، للوالدين والأقربين. وقد نسخت الوصية للوالدين بما فرض لهما في سورة النساء، ونُسِخَ حكم الوصية للأقربين، فليست الوصية واجبة لأحد منهم، وارثًا كان أم غير وارث.

وذهب آخرون إلى أن المنسوخ هو الوصية للوالدين والأقربين الذين يرثون، وأما الذين لا يرثون فلم ينسخ حكم الوصية لهم.

وذهب فريق ثالث إلى أن هذه الآية محكمة، وليست منسوخة، وأن الجمع بينها وبين آيات سورة النساء ليس متعذرًا؛ لأن النسخ إنما يُصار إلى القول به، حين يتعذر الجمع بين حكمين متضادين في نصين مختلفين. ويقول هؤلاء إن النص ظاهره العموم في



كل والد ووالدةٍ والقريب، والمراد به بعضهم دون الجميع. والبعض المراد - بحسب فهمهم - هو البعض غير الوارث (تفسير الطبري٢/ ١٤١). هذا الفهم الذي رواه الطبري رحمه الله، مخالف لمنطوق النص وتركيبه؛ ذلك أن النص ليس عامًا كما قالوا؛ فقد ذكر الوالدين وهم من الخصوص، وذكر الأقربين وهم العموم. وكل واحد من هذين الطرفين له حكم مخالف تمامًا لحكم الطرف الآخر. الخصوص الأول (الوالدان) لا تجوز له الوصية. والخصوص الثاني (الأقربون) تجب له الوصية. فكيف يجتمع خصوصان حكماهما مختلفان، ثم يكون هذا وذاك مخاطبين بقوله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ"؟

من عجائب هذه الآية في نظري، أنها تحمل حكمين أحدهما منسوخ، والآخر محكم. أي أن الآية تعبّر عن حالتين مختلفتين، كل واحدة لها حكمها. أما الحالة الأولى وهي حالة الحكم المنسوخ، فهي عدم وجوب الوصية للوالدين والأقربين، ما دام للمتوفى ورثة مع الوالدين. وهذا الحكم ناجم عن كون الوصية للوالدين والأقربين، المذكورة في هذه الآية، منسوخة بما جاء في سورة النساء، فلا وصية للوالدين والوارثين من الأقربين. في هذه الحالة تكون الآية منسوخة.

وأما الحالة الثانية، وهي كون الآية محكمة، فهذا بيانها: إذا لم يكن للمتوفى ورثة ممّن ذكرتهم سورة النساء، إلا أبواه، فالوصية واجبة للوالدين والأقربين الذين هم غير وارثين. ومنطوق الآية يوحي بهذا الفهم الذي ذكرته، فقد أبقت الآية على ذكر الوالدين، وغَيَّبت ذكر الوارثين جميعًا من الأقربين الذين ذكرتهم سورة النساء، مما يوحي بعدم وجود وارثين غير الوالدين. في هذه الحالة، تجب الوصية للوالدين والأقربين، وأوضح ذلك بالحالة التالية: توفّي رجل وليس له وارث إلا والده، وله أقارب غير وارثين، في هذه الحالة، تجب الوصية للوالدين والأقربين.

والخير المذكور في الآية هو المال الذي يتركه المتوفّى. وقد جعل الله الوصية بالمعروف، دون ظلم لأحدٍ، حقًا على المتقين. ولما كان حقًا عليهم، فقد وجب أن يؤدوه.



(فمن بدّله بعد ما سمعه، فإنما إثمه على الذين يبدّلونه)

تتحدث الآية عن الذين يشهدون الوصية، ثم يبدّلون ما سمعوه أو يغيرونه، لمصلحة بعض الموصى لهم، دون بعضهم الآخر، والضمير في (بدّله) يعود على (المعروف) المذكور في الآية السابقة. هذا هو الذي أذهب إليه، وتطمئن إليه النفس بإذن الله تعالى.

(إن الله سميع عليم)

هذا في ظاهره إخبار، ولكنه في حقيقته تهديد ووعيد لمن يحرفون المعروف، فالتاكيد بـ (إنّ) ينصرف عن تأدية وظيفة الإخبار، إلى ما بعد الإخبار، وهي دلالة سيمائية يعرفها المتخصصون في علم الدلالات السيمائية.

(فمن خاف من موصٍ جنفًا أو إثمًا، فأصلح بينهم فلا إثم عليه، إن الله غفور رحيم)

تتحدث الآية عمن يكون شاهدًا على الوصية، فإذا خاف أحد العقلاء أو المسؤولين أو الشهود أو المحامي أن يقع الموصي في الجنف، وهو الخطأ غير المقصود، أو خاف أن يتعمد الموصي حرمان بعض أقربائه، أو خاف أن يختصم الموصى لهم، فلا إثم عليه إذا أصلح بينهم، أو ذكر الموصي بتقوى الله ومخافته. والآية توحي بإن الإصلاح في هذا الموقف مطلوب، والله عزّ وجلّ يغفر للموصي، إذا تذكر ورجع إلى الحق والصواب، ويغفر لمن ذكر الموصى لهم بالله تعالى.

التوجيه النفسي والتربوي

على الرغم من كون الموت حاسمًا في التفريق بين الأحياء والأموات، فإنه في الإسلام حاسم في الربط بين هؤلاء وأولئك. فالذي تحضره الوفاة يظل حريصًا على صلته



بالأقربين الأحياء، فيكتب لهم الوصية، فهذه الوصية جامع بينهم، على الرغم من أن الموت يفرقهم.

والإنسان في لحظة حضور الموت، يظل حريصًا على أن يظل بارًا بوالديه، محسنًا إلى الأقربين. والشهادة على الوصية من المسؤوليات النفسية والاجتماعية في حياة الأسرة. أما أنها من المسؤوليات النفسية، فأداؤها بحق، يدل على صدق الإيمان. وتحريفها وتبديلها دليل على عدم وجود الإيمان. وأما أنها من المسؤوليات الاجتماعية، فقد يترتب على تبديلها ظلم كبير.

والإصلاح في مثل هذا الموقف، له بعدان أحدهما نفسي، والآخر اجتماعي. أما النفسي فيتمثل في التعبير عن صلاح النفس؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، وأما الاجتماعي فيتمثل في أن حب الإصلاح يؤدي إلى الإصلاح حقًا.

كتب عليكم الصيام

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ۝ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ ۝".

الصيام والصوم مصدران للفعل (صامَ)، ويعني الكفّ والإمساك عن الشيء والتوقف عن فعله. كقولك صمت عن الكلام، وصامت الخيل إذا كفّت عن المسير.

وكقول الله تعالى: "فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ﴿٢٦﴾"(مريم ٢٦).
وهو في الشرع: الامتناع عن الطعام والشراب والجماع، من الفجر إلى غروب الشمس.

اختلف المفسرون في استخراج دلالة التشبيه الذي في "كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ". فظن بعضهم أن المقصود منه هو أن الصيام الذي فرض علينا، هو الصيام الذي فُرض على الذين من قبلنا في المقدار، بل ذهب بعضهم إلى أن الشهر نفسه، وهو رمضان، هو شهر الصيام عند أهل الكتاب فغيّروه. قلت: على الرغم من أننا لا نعدّ ما هو موجود عند أهل ا لكتاب دليلاً على أي حكم، فإننا مع ذلك، لا نستطيع أن نقبل هذا القول؛ لأنه لا دليل عليه يؤهله لأن يحظى بأدنى درجات القبول. والقاعدة التي نأخذ بها، أنه إذا لم يرد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان في تفسير نصّ ما، فبيانه وتفسيره في لغته.

وعليه، فإن الكاف في (كما)، لا ينبغي أن يفهم منها، أن المعنى هكذا: كتب عليكم الصيام مثل الذي كتب على الذين من قبلكم. والصحيح هو أن المراد: كتب عليكم الصيام ككتابته على الذين من قبلكم، أو مثل كتابته عليهم. وهنا يكون التشبيه دالاً على الاشتراك في كون الصيام مكتوبًا علينا وعليهم، ولا يكون دالاً على تشابه مدة المكتوب.

أما أن الصيام الذي كتب عليهم كان في الامتناع عن الطعام والشراب والجماع، فذلك أمر لا شك فيه؛ لأن الآية تفرض علينا الصوم الذي هو بهذا المفهوم. ولا يصح أن يقال إن الصوم عند النصارى هو الذي فرض عليهم، وإن الاشتراك بيننا وبينهم في أن صومنا وصومهم صوم. قلت: لو كان الأمر كذلك، لأصبح المفهوم الشرعي للصوم محلّ التباس، وما هو كذلك والحمد لله. ثم إننا إذا أخذنا بكون كتبهم حجة عليهم، اتضح لنا أن المسيح كان يصوم كصومنا الذي هو الامتناع عن الطعام والشراب. فقد جاء في الإنجيل أن عيسى قد هَزُل جسمه وضعف من الصوم، فلو كان

صومه بالامتناع عن اللحوم، وما نأخذه من الحيوان كاللبن، والسمن، والبيض، لما أصابه الضعف والهُزال، فهو إذن كان يصوم عن الطعام والشراب.

(لعلكم تتقون)

قال الطبري رحمه الله في تفسير هذا الجزء من الآية إن معناه: "لتتّقوا أكل الطعام وشرب الشراب وجماع النساء فيه" (تفسير الطبري٢/ ١٥٦). قلت: هذا التفسير - والله أعلم - غير صحيح. إذ بهذا المعنى يصبح الهدف من الصوم هو اجتناب الطعام والشراب والجماع. وما أظن أن اجتناب ذلك هو هدف الصيام في شرع الله. وما كانت هذه العبادة الجُلّى لتكون من أجل هذا الاجتناب، فمثل هذا المعنى بعيد، لا أجد له محلاً من القبول، ولا مسوغًا يفسره.

والصحيح الذي تطمئن إليه النفس، يكشف عنه نظم العبارة، وهو لا يخرج عن أحد التأويلين الآتيين: أولهما أن يكون المعنى هكذا: كتب عليكم الصيام لكي تكونوا من المتقين. وثانيهما أن في الآية إيجاز حذف، ويكون التقدير: كتب عليكم الصوم فصوموا لعلكم تتقون. أما مسوغ الحذف فهو أن فرضية الصوم في قوله (كتب عليكم الصيام) هو طلب صيامه، وفي ذكر الفعل (صوموا) وعدم حذفه، زياة لا يحتاج إليها الحسن العربي، فحسن الحذف الفعل هنا.

(أيامًا معدودات)

نصب جمع القلة (أيامًا) بفعل محذوف؛ فكأنه قال: كتب عليكم الصيام أن تصوموا أيامًا معدودات. ومسوغ الحذف هنا أن المصدر قد أغنى ذكره عن ذكر الفعل؛ لأنه المصدر يتضمن الفعل.

ذهب بعض المفسرين إلى أن فرض الصوم كان على مرحلتين، كان في أولاهما صيام ثلاثة من كل شهر، ثم فرض في ثانيتهما صوم شهر رمضان. وقد ردّ الطبري هذا



القول ؛ لأنه لا دليل على صحته. وقد ذهب الشيخ محمد متولي الشعراوي إلى أن فرض الصوم كان على مرحلتين فقال: "والذي يطمئن إليه خاطري أن الله بدأ بمشروعية الصوم بالأيام المعدودة، ثلاثة أيام من كل شهر، وهو اليوم العاشر والعشرون، والثلاثون من أيام الشهر" (تفسير الشعراوي٢/ ٧٧٠). والصحيح ما ذهب إليه الطبري، وهو أن الأيام المعدودات هي أيام رمضان.

إن كل واحدة من الكلمتين (أيامًا معدودات) تدل على القلة، فالكلمة الأولى بزنة (أفعال)، وهو من أوزان القلة، وجمع التأنيث يدل على القلة كذلك. واجتماع الدلالة على القلة في كلمتين - هما التركيب كله - فيه تشجيع على الصوم. ولو أن الإنسان تأمل قليلاً، في نسبة شهر الصوم إلى سائر شهور السنة، وهي ١ : ١٢، لعرف أنها أيام معدودات، كما وصفها الله سبحانه.

وفي هذا الوصف ما يوحي بالحض على اغتنام الفرصة قبل ضياعها، فهي أيام معدودات، وعلى المسلم أن يستثمر هذه الأيام المعدودات كلها، في الصيام وأنواع الطاعات، قبل أن تضيع منه فرصة الأيام القليلة هذه.

(فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فَعِدَّة من أيامٍ أُخر)

هذا هو الاستثناء الأول في فرضية الصوم، وهو استثناء لا يسقط الفرض، بل يرجئه ؛ إذ الغاية من هذه العبادة الجُلّى، أن تحقق غايتها بالبذل، وهو أمر غير مقدور عليه في حال المرض، وفي السفر. واجتماع بذلين هما ضرورة القيام بالتكليف، وضرّ المرض، أو مشقة السفر، يجعل الأمر عُسْرًا، وما يريد الله أن يكون هذا هو أمر دينه. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: ليس من البر الصيام في السفر ؛ يروونه : "ليس من امبرّ ا مصيام في ا مسفر".



(وعلى الذين لا يطيقونه فدية طعام مسكين)

هذا هو الاستثناء الثاني في فرضية الصوم، وهو استثناء لا يسقط الفرض، بل يستبدل به طاعة أخرى، هي إطعام مسكين عن إفطار كل يوم. وقد كثرت الآراء والاجتهادات في تفسير هذا الجزء من الآية، فقد استدل به بعضهم على أن الصوم كان على مرحلتين، وأنه كان في أولاهما: فرضًا اختياريًا، هكذا وصفه الشيخ الشعراوي، في تفسيره فقال: "كيف يطيق الإنسان الصوم، ثم يؤذن له بالفطر مقابل فدية هي إطعام مسكين؟" ثم قال: "إذن كانت فريضة الصوم أولاً اختيارية بقول الحق: "وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" (٢/ ٧٧٠).

وعلى ذلك، يكون الشيخ الشعراوي رحمه الله، قد فهم الآية على النحو الآتي: وعلى الذين يستطيعون الصيام أن يدفعوا الفدية، وهي طعام مسكين، عن كل يوم يفطرونه.

وهذا يعني أن كل فرد مكلف، هو مخيَّر بين الصيام ودفع الفدية. فله أن يصوم إذا شاء، وله أن يُفطر ويفدي إذا شاء.

قلت: وليس الأمر كما فهمه الشعراوي رحمة الله تعالى عليه، فالفعل (يطيقونه) لا يشمل كل المكلفين، كما هو مفهوم من كلامه، ولكنه يشمل فقط الذين يستطيعون أداءه مع مشقة وتعب.

ويبدو والله أعلم أن بعض المسلمين قد وجدوا شيئًا من المشقة في الصيام، فأذن لهم بالفطر، وأمرهم بالفدية. ومن الطبيعي أن يختلف مفهوم الفعل (يطيقونه) بين الناس؛ فيلجأ الكثيرون منهم إلى الإفطار، مهما كانت المشقة يسيرة؛ مُتَذَرّعين بأنهم ممن يطيقونه، فَتَتَفَلّتُ الضوابط، وتسقط الفريضة. والظاهر أن قوله تعالى: "فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"، كان نسخًا حاسمًا لحكم إباحة الإفطار مع دفع الفدية. إذن، لم يكن الامر بإباحة الإفطار لكل الناس، وإنما كان من البداية لمن يطيقونه؛ وهم الذين يجدون مشقة في الصوم، ثم نسخت هذه الإباحة.

هذا، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن هذا الجزء من الآية محكم لا منسوخ، وأن المراد به الشيخ الهرم الذي يجد مشقة في الصوم، والحامل، والمرضع، فهؤلاء يفطرون ويخرجون الفدية، طعام مسكين عن كل يوم يفطرون فيه.

(فمن تطوع خيرًا فهو خيرٌ له)

هذا الجزء من الآية، دليل على أن المقصود من قوله سبحانه "وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ طَعَامُ مِسۡكِينٍۖ" هم الذين كانوا يجدون مشقة في الصوم ثم يصومون، لا جميع المكلفين؛ لأن الذي يكون عنده مسوغ الإفطار ثم يصوم، هو الذي يسمى متطوعًا. وأما الذي لا يجد مسوغ الإفطار فيصوم، لا يسمى متطوعًا؛ لأنه يؤدي فرضًا.

وإنما يكون هذا المعنى هو المراد، والأظهر أنه كذلك، إذا كان المراد بالتطوع هنا، هو الصوم مع وجود المشقة مسوغًا للإفطار، وقبل نسخ هذا المسوّغ. غير أن بعض أهل العلم قد ذهبوا إلى أن المراد بالتطوع، هو الزيادة في مقدار الفدية؛ إذْ كلما زاد مقدارها على إطعام مسكين واحد لليوم الواحد، كان خيرًا عند الله. ومع ذلك، لا يوجد ما يمنع أن يكون النص نفسه دالاً على هذين المعنيين، فيكون التأويل على هذا النحو: من تطوّع فصام فهو خير له، ومن أفطر فأخرج فدية، بما يزيد على الحد الأدنى، وهو مسكين واحد لليوم الواحد، فهو خير له أيضًا. والمعنى الثاني تؤيده قراءة من قرأ: "فديةٌ طعامُ مساكين" بالجمع لا بالإفراد، بل إنها تمهّد له وتوحي به.

(وأن تصوموا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون)

هذا دليل آخر، على أن (الذين يطيقونه) هم أهل المشقة، لا جميع المكلفين؛ إذ لا جدال في أن صوم المكلف، من غير أهل المشقة، خير له، ويكفيه أنه أقام فريضة. ولكن الخير الكبير في أن يتغلب الإنسان على المشقة، ثم يؤدي الفريضة، غير مكترث

بشأن تلك المشقة، فهذا الفعل فيه جهاد للنفس كبير، وهو أكبر من جهاد من لا يجد مشقة في الصوم.

وفي قوله تعالى: "وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ" التفات إلى المخاطب، وكان قبل في قوله "فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ" يتحدث عن الغائب. ويظهر جمال هذا الالتفات، في أنه قرّر مبدأً عامًا، عن طريق الغيبة "فمن تطوع خيرًا فهو خير له"، ثم صرف الأنظار إلى المخاطبين؛ فكأنه يقول لهم: لأجل ذلك كان صومكم خيرًا لكم.

القـراءات

١ - قرأ ابن كثير، وعاصم، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، وهشام، ويعقوب، وابن محيصن، واليزيدي (فديةٌ طعامُ)، بتنوين الرفع في (فدية).
وقرأ نافع، وابن عامر، وابن ذكوان، وأبو جعفر، والحسن (فديةُ طعام) بضم (فدية) مع رفعها، وبجر (طعام) على أنها مضاف إليه.

٢ - قرأ نافع، وابن ذكوان، وأبو جعفر، والمطوعي، والحسن، وهشام، وابن عامر (مساكين) على الجمع. وقرأ الباقون (مسكين) بالإفراد.

٣ - قرأ حمزة، والكسائي، وخلف، ويعقوب، والأعمش، وعيسى بن عمر (يطّوّع) بالغيبة على أنه مضارع. وقراءة الباقين (تَطَوَّعَ) بفتح العين على أنه ماضٍ.

(شهر رمضان الذي أُنْزِل فيه القرآن، هدىً للناس، وبيّناتٍ من الهدى والفرقان)

سمي الشهر شهرًا لأن رؤية الهلال تشهره. وأما رمضان فقد ذهبوا إلى أن السبب في تسميته بهذا الاسم، هو شدة الحرّ الذي كان يكون فيه؛ فالرمض هو شدة الحر. وهذا يعني أن الناس عندما سمّوا هذا الشهر، كان مجيئه في فصل الصيف، فسمّي بهذا الاسم.



نـزل القـرآن الكـريم مـن لـدن الحـق عـزَّ وجـلَّ، إلى الـسماء الدنـيا في الـرابع والعشرين من رمضان، كما جاء في بعض الروايات. ثم كان جبريل ينزل بعد ذلك، على قلب النبي صلى الله عليه وسلم رَسَلاً، على مدى ثلاث وعشرين سنة.

وكـون القـرآن هـدى للـناس، يعـني أنـه يـدلهم علـى الخـير الـذي فيه نجاتهم من المهالـك. وأمـا أنـه بيّنات، فلأنّ آياته دلائل واضحة على أنه هدى يفرق بين الحق والباطل. وللناظر أن يتأمل في التركيب القرآني العظيم. فلو أنه قال: "هدى وبينة للناس"، بإفراد البيّنة، لذهبت ميزة القرآن في أنـه يبيّن الهدى، كلما غاب عن الناس وجهه. وما أكثر ما يغيب وجه الهدى عن الناس! فهو إذن بيّنات وليس بيّنة واحدة، ونـزوله كان لهداية الناس، والهداية واحدة فأفردها، وأما البيّنات الدالة على الهدى، فلا حصر لها.

(فمن شهد منكم الشهر فليصمه)

شـهد الـشهر يعـني أنـه حضره وكـان مقيمًا، ولم يكن على سفر، وكان مُعافى فلـم يكـن مريـضًا. وقـد ذهـب الزمخشري إلى أن (الـشهر) يعرب ظرفًا، وكـذلك الضمير في (فليـصمه)، ولا يعـرب مفعـولاً بـه؛ فالمقيـم والمسافر كلاهمـا شـاهد للشهر (الكشاف ١/ ٣٣٦). قلـت: لا حاجة إلى هـذا التكلف في الإعـراب؛ إذ يـصح إعـراب (الشهر) مفعولاً بـه، وكـذلك الـضمير في (فليصمه)، ويكـون الفعل (شهد) دالاً على خصوص الشهود لا على عمومه.

(ومن كان مريضًا أو على سفرٍ فعدة من أيام أخر)

ربمـا يـسأل سـائل: لماذا أعاد استثناء المريض والمسافر، بعد أن كان قد استثناهما أول مرة؟ قلـت: إن إعـادة استثنائهما، دون أن يستثني معهمـا (الـذين يطيقونه) كما هو الحـال في أول مـرة، يـدل علـى أمـرين أولهمـا: أن الـسفر والمرض مظنة عـبء كـبير على الإنسان، عـبء يذهب الصيام معه بالهدف الذي من أجله شُرع الصيام.



ثانيهما: أن استثناءهما دون (الذين يطيقونه)، يؤكد أن استثناء الذين يطيقونه منسوخ.

(يريد الله بكم اليُسْر، ولا يريد بكم العُسْر)

اليُسْر هو السهولة التي لا يكون معها حرج. وقد يكون المراد من ذلك هو التيسير على المريض والمسافر. وقد يكون المراد هو أن الله ما شرع الصوم من أجل المشقة والحرج.

وقد يكون المراد هذا وذاك معًا. وهنا ينبغي أن نفرق بين الجهد وبين العُسْر. فلا شك في أن الصيام جهدًا، ولكنه ليس الجهد الذي يسبب عُسْرًا. إنه الجهد المربي الذي يجعل المؤمن من أهل العزيمة والإرادة، ويجعل إرادته أقوى من الشهوات واللذات.

(ولتكملوا العدة، ولتكبروا الله على ما هداكم، ولعلكم تشكرون)

الجملة (لتكملوا العدة) معطوفة على (يريد الله بكم اليُسْر). وعليه يكون التأويل هكذا: ويريد لتكملوا العدّة، وإن ورود الفعل (أراد) متبوعًا بلام التعليل وفعل مضارع بعدها، أسلوب راقٍ، وقد جاءت له نماذج قرآنية منها قوله تعالى: "" مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ " (المائدة ٦)، وقوله: " وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ " (المائدة ٦)، وقوله: "إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا " (التوبة ٥٥)، وقوله: "إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا "(الأحزاب٣٣)، وقوله: " بَلۡ يُرِيدُ ٱلۡإِنسَٰنُ لِيَفۡجُرَ أَمَامَهُۥ ۝ " (القيامة ٥)، ولكن الفعل قد حذف، فجاءت الآية هكذا "وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ" فما مسوغ الحذف؟ قلت: الحذف باب من أبواب سدّ التكرار، فحذف الفعل تبعًا لذلك. فلو قال: يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العُسر، ويريد لتكملوا العدة، لكان في ذلك تكرار للفعل (يريد) بلا مسوغ..

وما المقصود بالعدة؟ السياق ينبئ عن وجود عدتين، أولاهما عدة رمضان بتمام صيامه، وقراءة (ولتكملوا) بإسكان الكاف تدل على هذا المعنى وهو: ولتكملوا عدة رمضان صيامًا. وثانيهما: عدة الأيام التي أفطرها من رُخّص لهم بالفطر، بأن يستكملوا صيامها بعد رمضان. وقراءة (ولتكمّلوا) بفتح الكاف، وتشديد الميم المكسورة تدل على هذا المعنى.

أما تكبير الله عزّ وجلّ الوارد في قوله "وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ" فالأظهر أن المقصود هو تكبير الله عزّ وجلّ في عيد الفطر. ويكون شكره تعالى بأداء النعمة حقها، وبالامتثال في تأدية الفروض والواجبات.

القــراءات

١ - قرأ الجمهور "شهرُ" بالرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: ذلك شهر رمضان.

وقرأ أبو عمارة عن حفص، والحسن، وابن محيصن بخلاف عنه: "شهرَ رمضان" بالنصب على الإغراء. ولكل واحدة من القراءتين دلالة مختلفة عن دلالة القراءة الأخرى. فالأولى تدل على ثبوت التعظيم للشهر، والثانية تدل على استنهاض الهمة في الدعوة إلى صوم هذا الشهر.

٢ - قرأ ابن محيصن (فيهُ القرآن) بضم الضمير (الهاء في فيه)، وهو يمثل الأصل الذي كان يجري به اللسان العربي في القرون الخوالي قبل الإسلام، واستصحاب الأصل في هذا السياق يدل على لفت الانتباه.

٣ - قرأ أبو جعفر (اليُسُر... والعُسُر) بضم السين فيهما. وهذا من قبيل المماثلة؛ فبدلاً من أن تظل السين ساكنة، تأخذ حركة ما قبلها، فيصبح المقطع الواحد المغلق مقطعين قصيرين مفتوحين. وهذا التحول الصوتي، يدل على بسط دلالة كل واحدة من الكلمتين؛ بسبب اتساع طاقة الصوت وزمنه، فكأنه قال: يريد بكم



اليُسْر على سعته. وكأنه قال: لا يريد بكم العسر، بسعة معنى العُسْر؛ أي لا يريد بكم أي شيء مما يدخل ضمن دائرة العُسْر. وهكذا، فإن التغيرات الصوتية في الكلمة تدل على إحداث دلالات جديدة لم تكن لها قبل ذلك.

(وإذا سألك عبادي عني فإني قريبٌ أجيب دعوة الداعِ إذا دعانِ)

مجيء هذه الآية بعد آيات الصوم، فيه إيحاء بأن دعاء الصائم أقرب إلى الإجابة. ويروى أن أعرابيًا سأل النبيَّ صلى الله عليه وسلم: أقريب ربنا فنناجيه، أم بعيد فنناديه؟ فنزلت الآية. وقُربُ الله عَزَّ وجَلَّ، ليس محكومًا بقوانين المكان، ولا قوانين الزمان. فهو أقرب من المكان وأقرب من الزمان. فقربه تعالى لا يكون بانتقال من مكان إلى مكان، ولا من زمان إلى آخر، تعالى الله عن ذلك كله عُلوًا كبيرًا.

وقد قرأ ورش، وأبو جعفر، وأبو جعفر، واليزيدي، وقالون بخلف عنه: "الداعي"، بإثبات الياء وصلاً، وحذفها في الوقف. وقرأ ابن كثير بإثبات الياء في الوصل والوقف. وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، والأعمش (الداعِ) بحذف الياء وصلاً ووقفًا. وعلى الرغم من أن هذه القراءات تمثل لهجات عربية فصيحة؛ فإن قراءة (الداعي)، بالياء وصلاً ووقفًا، تدل على الإغراق والإلحاح في الدعاء وقراءة (الداعِ) وصلاً ووقفاً تشير إلى أدنى ملابسات الدعاء وأقل درجاته؛ فكأن المعنى هكذا: أجيب الداعي الذي يدعو بالدرجات العادية أو الدنيا من الدعاء.

وقرأ نافع، وأبو عمرو، ويعقوب، وقالون بخلف عنه أيضًا: (دعاني). وقرأ الباقون (دعان) بحذف الياء في الوصل والوقف. وقراءة الحذف تشير إلى الدعاء الخفيف، وقراءة إثبات الياء في (دعاني) تدل على الإلحاح في الدعاء.

(فليستجيبوا لي، وليؤمنوا بي، لعلهم يرشدون)

الاستجابة له تعالى، تكون باتباع أوامره، واجتناب نواهيه. والإيمان به سبحانه يكون بالتصديق والتسليم والرضا بما يقدّره. والرشاد هو الهدى، وقد تقدم ذكر الاستجابة



هنا، على ذكر الإيمان، مع أن الاستجابة تكون نتيجة الإيمان؛ لأن السياق يتحدث عن تكليف شرعي هو الصوم، ومن المناسب للسياق إذن، أن يتقدم التكليف على ذكر الإيمان هنا. وقوله (لعلهم يرشدون) يعني لكي يكونوا من المهتدين.

التوجيه النفسي والتربوي

الصوم أداء رفيع في تهذيب النفس، وتنقيتها من أدرانها. وفيه يتعدل البناء النفسي للإنسان. وإنما يتم هذا التعديل عن طريق ما يمكن أن نسميه الضبط المتوازن للرغبات، وهو مبدأ أساسي في تربية النفس الإنسانية. وعلى أساس هذا الضبط، يقل الداخل في كيان الإنسان من مجموع رغباته، وتحدث تعادلات كيميائية في الدم، للتكيف مع الوضع الجديد الذي هو الصوم. وعلى أساس التعادلات الكيميائية هذه، يحدث وضع نفسي، قادر على ضبط ردود الأفعال حيال المثيرات الخارجية، والرغبات الداخلية. وفي أثناء مدة الصوم يكون المرء قد أتم دورة تدريبية كاملة، يستطيع بمقتضاها أن ينقل أثر هذا الضبط، إلى حياته بعد انتهاء مدة الصوم. وما ينجح فيه بعض الناس، ويفشل فيه آخرون، ليس شيئًا آخر غير قدرتهم على نقل أثر هذا الضبط إلى ما بعد الصوم، أو عدم قدرتهم على ذلك. ولا يعيب الصوم أن بعض الناس لا يجدون القدرة على متابعة أثر هذا الضبط بعد رمضان، فالدورة قد تمت، والمشكلة بعد ذلك هي مشكلة من تخرّج من هذه الدورة.

ولما كان الإنسان في الصوم في دورة تدريبية تحتاج إلى طاقة، فالله قد وسّع عليه، وطلب منه أن يفطر إذا كان مريضًا أو على سفر، حتى لا تفقد العبادة هدفها، إذا صام الإنسان مسافرًا أو مريضًا. وما ذكر الله عزّ وجلّ أنه يريد بنا اليُسر ولا يريد بنا العُسر، إلا وهو يريد أن تسير العبادة في طريقها الصحيح، بإعداد الصائم إعدادًا يجد فيه الراحة، ولا يجد شيئًا من المشقة والعذاب.



وإذْ كان الصوم على هذا القدر من إعداد الصائم؛ فإنه من غير المستغرب أن تكون عند الصائم شفافية تؤهله أن يكون قريبًا من ربه؛ يدعوه فيستجيب له، فالصوم يعلم الشفافية، والدعاء يعلم الشفافية.

تلك حدود الله

" أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾ ".

قبل أن تنزل هذه الآية الكريمة، كان يحل للرجل - إذا أفطر - الطعام والشراب والجماع إلى أن يصلي العشاء، أو أن يرقد. فإذا صلى العشاء، أو رقد ولم يفطر، حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى القابلة. وقد حدث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واقع أهله بعد صلاة العشاء، ثم اغتسل، فأخذ يبكي ويلوم نفسه على ما فعل؛ فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، وأخبره بما فعل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما كنت جديرًا بذلك يا عمر، فقام رجال فاعترفوا بما صنعوا بعد العشاء، فنزلت الآية.

أحلّ الله عزّ وجلّ في هذه الآية، دخول الرجل بأهله بعد صلاة العشاء في ليالي الصيام، فهنّ حلّ لأزواجهن. وقد عبّرت الآية عن الجماع بكلمتين هما الرفث "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ"، والمباشرة "فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ". وقوله: "وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ"؛ أي اطلبوا ما أباحه الله لكم في الوقت الذي كان محرمًا عليم قبل ذلك.

وأباحت الآية الطعام والشراب إلى الفجر، وكان يؤذّن للفجر أذانان، فقد كان بلال يؤذن بليل، وكان ابن أم مكتوب يؤذن عند بزوغ اللحظة الأولى من الفجر. وقد قال



النبي صلى الله عليه وسلم "إذا سمعتم آذان ابن أمّ مكتوم فأمسكوا". وقد ظن أحد الصحابة وهو عدي بن حاتم أن المقصود بقوله تعالى: "حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر" هو الميز بين اللونين الأبيض والأسود، فجاء بعقالين أحدهما أبيض، والآخر أسود، وكلما نظر إليهما ولم يستطع أن يتبيّن أحدهما من الآخر، استأنف الطعام والشراب. وظل كذلك حتى عمَّ النهار، فأخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي وقد علم بما فَعَل: "إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين" ثم قال: "لا، ولكنه سواد الليل وبياض النهار".

وقوله تعالى "ثم أتمّوا الصيام إلى الليل" لا يعني حلول الظلام، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: "إذا أقبل الليل، وأدبر النهار، وغابت الشمس فقد أفطر الصائم".

وقد حرَّم الله غشيان النساء في أثناء الاعتكاف في المساجد. وقد جعل الله المساجد للعبادة وذكر الله، فلا ينبغي أن يكون فيها شيء من ذلك. وقد حذّرت الآية بشدة من ذلك فقالت: "تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا"، كذلك يبيّن الله آياته للناس لعلهم يتقون".

وفي الآية تحريم واضح لغشيان النساء في أثناء الاعتكاف، فقد جاء في الطبري أن الرجل كان يعتكف، فإذا أراد أن يعاشر زوجته، فإنه يخرج من المسجد فيُجامعها، ثم يغتسل، ثم يعود فيتم اعتكافه، فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك، وأخبرهم أن ذلك لا يصح حتى يتم اعتكافه (تفسير الطبري٢/ ٢١٦).

التوجيه النفسي والتربوي

جعل الله للجسد مطالب، وجعل تنفيذها، إذا كانت ضمن ما شرع الله عبادة. فهو سبحانه عندما يحلّ أمرًا، يجعل القائم به مثابًا، إذا قصد بذلك الاكتفاء بما أحلّ الله عمّا نهى عنه.

وعلى الرغم من أن شهر رمضان، هو شهر الصيام والقيام والطاعات، فإن هذا لا يمنع من تلبية الحاجات الجسدية. وإذا كان من غير المألوف أن يجتمع ذكر الصوم مع ذكر الرفث في سياق واحد، فإنهما في الأدب القرآني يجتمعان. وما يجتمعان إلا من أجل



أن يُهذّب الصوم هذه الحاجة الجسدية، فيتحول الرفث نفسه في ليلة الصوم إلى طاعة يؤجر عليها صاحبها. ويتحول من متعة غريزية، ليكون تلبية لحاجة أساسية من حاجات وجود الإنسان، ألا وهي التكاثر، واستمتاع الرجل بزوجته.

والعلاقة بين الزوجين ليست علاقة جنسية؛ إنها علاقة يستر فيها كل واحد منهما الآخر، مثلما يستر الثوب جسد صاحبه. فالمرأة تستر الرجل، والرجل يستر المرأة. ويكون ستر كل واحد منهما للآخر حاجة أساسية ملحّة، كحاجة الإنسان إلى الثياب، فلا تقع المرأة فريسة للآثمين، ولا يقع الزوج فريسة للآثمات. وهذا يعني أن الشعور بالاكتفاء، والإحساس بدفء العلاقة بين الرجل والمرأة، لا يتأتى لكل واحد منهما بمعزل عن الآخر، فهما وجودان متكاملان. ولا يوجد تعبير أدق من التعبير القرآني عن هذا التكامل: "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ".

والاعتراف بهذه الحاجة الأساسية، لا يعني أن تتخطى العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة حدودها. ومن هنا، جاء النهي عن قطع المرء اعتكافه، سواء أكان الاعتكاف في المسجد أم في غيره، من أجل المعاشرة الجنسية بين الزوجين. فإتمام المعتكف عبادته في اعتكافه، يدل على أنه لا تستخفه الشهوة في كل لحظة، وأن التّجرُّد الذي يمضي فيه المعتكف بعض وقته مع ربه، ينبغي أن يكون تجردًا خالصًا. ويصعب أن يكون كذلك، إذا لم يَسْتنفد هذا التجرد وقته في الاعتكاف. وما يريد الله عزّ وجلّ أن يَحجر على المسلم متعته، ولكنه يريد أن يضع كل شيء في محله، وأن يكون لكل فعل وقته. ومن شأن ضبط كل شيء بوقته، أن يجعل حياة الإنسان أشدّ انتظامًا، وأكثر تنظيمًا، وأقلّ التفاتًا إلى الأمور التي محلها في هامش العمل.

لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

"وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾".



حرَّم الله أن يأكل أحد مال أخيه بالباطل، وقد جعل الله سبحانه الذي يأكل مال أخيه بالباطل، كالذي يأكل مال نفسه. ولما كان هذا غير مفهوم عقلاً، وغير جارٍ واقعًا، فكذلك الذي يأكل مال أخيه. وينبغي ألاّ يقبله العقل مثلما لا يقبل العقل أن يأكل المرء مال نفسه.

وقد شبّه المال بالطعام يؤكل، لجامع بينهما من ثلاثة وجوه: أولها إخفاء المال، كما يخفي الإنسان طعامه في بيته. وثانيهما خلط الأموال بعضها ببعض، حتى يخفى وجه الحرام فيها، كما تخلط المواد التي تطبخ فيصنع منها الطعام. وثالثها: كثرة الأكل وسرعة إخفاء المأكول. وإنما ورد مفهوم كثرة الأكل، من حيث إن الناس جميعًا يأكلون، ولا يستغنون عن الطعام. وجاءت سرعة إخفاء المأكول في هذا التشبيه، من حيث إن الطعام ما يلبث أن يزول بعد أن يؤكل.

وكل ما أكل بالحرام، فهو داخل في دائرة التحريم التي تنهى عن الوقوع فيها هذه الآية؛ فالميسر، والرشوة، والربا، والاحتكار، والاستغلال، والغبن، وابتزاز أموال الناس، والسرقة، وغير ذلك مما حرَّم الله، داخل ضمن المنهيّ عنه في هذه الآية. وقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الرجل يكون عليه دَيْن، وليس عليه فيه بيّنة، فيجحد المال، فيخاصم إلى الحكام، وهو يعرف أن الحق عليه، فهذا آكل مال أخيه بالباطل، وقد صار إلى الحاكم أو القاضي أمره فينكر؛ فذلك معنى قوله سبحانه: "وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ". وقد شبه هذا الفعل بمن يدلي بدلائه إلى البئر، فيملؤه ماء ثم ينتشله، وكذلك هذا المرء يدلي بأمره إلى الحكام فيحكم له، فلا يأكل ما يحكم به له إلا حرامًا.

التوجيه النفسي والتربوي

النفس المسلمة المؤمنة بربها، نقية طاهرة؛ لا تقبل الحرام ولا تفعله. والمال الذي يكتسبه المؤمن حلال خالص، لا يخالطه شيء من الحرام؛ لأن كل حرام له مردوده السيء على النفس. فالاستقواء بالمال على الضعفاء، يجعل الظالم المستقوي على الضعيف، يستهين بالآخرين، ويعتدي على حرماتهم كما اعتدى على أموالهم.



والفساد الذي يستشري في المجتمعات البعيدة عن الله عزّ وجلّ، مردّه إلى ثلاثة أشياء متآلفة، أولها: السقوط في الرذيلة، وثانيها: السيطرة على الاقتصاد، وعلى أموال الناس. وثالثها: استخدام الحكام للانتفاع بهم في السيطرة على المال والاقتصاد، هذا هو الذي يجري في أيامنا هذه، وهذا هو الذي تحذّر منه الآية الكريمة.

والمسلم كما أنه لا يظلم، لا يقبل أن يحل به ظلم، بل يقاومه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ذلك أن الذي يستسلم للظلم، يكون قد أعان الظالم على ظلمه، فكان له شريكًا، وإن لم ينتبه إلى ذلك.

يقوم أكل مال الناس بالباطل، على بنية نفسية مريضة، مؤداها أن حب التملك هو الخط النفسي المصاحب لوجود الذات. وإنهما ليقترنان إلى أن يظهرا وكأنهما خط واحد. ومن أجل استبقاء هذا الوجود على هذا النحو، يسلك المرء كل السُّبُل، ويستبيح كل ما من شأنه أن ينمي المال؛ لأن في تنميته رفعًا لوجوده، وإعلاء لكيانه. ولذلك يلغي خط المحرمات، ويصبح كل ممنوع مرغوبًا فيه. ولا بد من قوة تحمي هذا الكيان غير المستقيم، فيجدها من كان هذا شأنه، في الحكام وأصحاب القوة الاجتماعية، وما زال يتقرب إليهم، حتى يصبح هو وماله ضرورة بالنسبة إليهم، فيسيطر عليهم ويوجههم كما يشاء. ويصبح المجتمع كله خاضعًا لسيطرة المال الحرام. ولذلك كان النهي عن الإدلاء بالأموال للحكام؛ لأن ذلك يؤدي في النهاية إلى تدمير الأمة.

البرّ من اتقى

"۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" .

نزلت الآية لما سُئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: لمَ جُعلت هذه الأهلّة؟ وقد كان الجواب خلاف الذي ينبئ به منطوق السؤال. ويسمي البلاغيون هذا النوع من



الجواب: جواب الحكيم. ويكون مثل هذا الجواب، عندما يسالك سائل عن أمر، فتجيبه عنه، من غير الزاوية التي أراد الاستفسار عنها، وذلك عن قصد منك.

ومن الواضح أن السائل كان يريد معرفة ماهية الأهلّة، وكيف تتكون. أي أنه كان يسأل عن الحقيقة العلمية للأهلّة. لم يُغْفل النص مضمون الجواب، ولكنه جعله موجهًا لهدف يريده، وهو ربط الأهلة بالعبادات؛ فهي مواقيت للصوم، والإفطار، والحج، والمناسك، وعدة النساء، وحلّ الدَّيْن، وغير ذلك مما له ميقات زمني محدَّد، فكان السؤال نفسه مناسبة لهذا الموضوع. وإذا كانت مناسبات نزول آيات أخرى وقائع تحدث، فهذا السؤال هو الواقعة التي تناسب هذا الموضوع، هذا هو الجانب الشرعي من هذه المسألة.

وقد كثرت أحاديث العلماء، بأن الآية لم تُجب السائل عن ماهية الأهلّة. والحق أنه قد أجاب إجابة واضحة عميقة، ولكنه جعل الجواب الشرعي مهيمنًا عليها. فالأهلّة علميًا مواقيت، **وليست شيئًا آخر غير المواقيت**. فالهلال ليس جرمًا آخر غير البدر؛ إنه هو، وكذلك سائر الأشكال التي تظهر من القمر.

(الأهلّة) جمع هلال، وهو أحد أطوار القمر، ويكون الهلال من أول يوم في الشهر حتى اليوم السابع. و (التربيع الأول) هو طور القمر عندما يكون في اليوم السابع. و (الأحدب الجديد) يكون بين اليوم السابع والرابع عشر. و (البدر) هو طور القمر يوم الرابع عشر. و (الأحدب المنتهي) هو طوره بين الرابع عشر والواحد والعشرين. و (التربيع الثاني) هو طوره في اليوم الواحد والعشرين. و (العرجون القديم) هو طوره في آخر أيام الشهر.

قد يكون المقصود بالأهلّة طور القمر عندما يكون هلالاً، هذا إذا ثبت أن السائل كان يسأل عن الهلال تعيينًا، لا عن أطوار القمر الأخرى. وقد يكون المقصود بها أطوار القمر جميعًا؛ فكُنّي عنها جميعًا بالأهلّة، باعتبار أنها هي التي تعيّن بداية الشهر، وبداية الشهر هي أهم ما يعني الناس في حياتهم العملية.



على كل حال، فإن أطوار القمر كلها، أهلّة وغيرها، هي في الحقيقة العلمية مواقيت. ففي الوقت الذي تكون فيه الأرض بين الشمس والقمر، يشاهد القمر بدرًا، ثم يتناقص ضوؤه تدريجيًا، فتتكون الأطوار الثلاثة الأخرى (الأحدب المنتهي، والتربيع الثاني، والعرجون القديم). فالأهلّة إذن - سواء أكان المراد منها الهلال أم الأطوار جميعًا - هي في الحقيقة مواقيت وأزمنة لمواقع القمر من الشمس، بالنسبة للراصد على الأرض. ولست أشك في أن كلمة (مواقيت) هي أدق كلمة للتعبير عن أطوار القمر جميعًا.

وأما أنها مواقيت للناس والحج، فنعرفه معرفة حسية مرئية نستخدمها في العبادات والمعاملات.

(وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها)

البرّ هو الإحسان مع وجود الرحمة، ومن هنا سمّي مطيع والديه بارًا، لأنه يحسن إليهما في رحمة وتودّد. وقد يسأل سائل عن العلاقة بين الأهلّة، وإتيان البيوت من ظهورها أو أبوابها، فما مناسبة هذا الموضوع لذاك؟ لقد قالوا في ذلك أقوالاً كثيرة، لا أجدني أطمئنّ إلى أكثرها. قلت: من الواضح أن نظم الآية ينشئ مفارقة بين سؤال أحدهم عن حقيقة الأهلّة، ولكنه يجهل ما ينبغي أن يكون عليه دخوله بيت غيره، فربما ظن أنه من البرّ أن يأتي البيوت من خلفها، لا من أبوابها، حتى لا يفاجئ أهلها، وما علم أن إتيان البيوت من الخلف يسبب مفاجأة أكبر. وهذا يعني أن الآية توجّه السائل، فتقول له: بدلاً من أن تسأل عما في السماء لتعرفه، عليك أن تعرف أقرب الأشياء إليك في الأرض، وهي مسألة دخول البيوت. وعلى هذا، يكون السائل عن الأهلّة، هو نفسه من أتى أحد البيوت من الخلف، فكان في ذلك تعريض توجيهي له، والله تعالى أعلم.

(ولكن البرّ من اتقى)

في هذا الجزء من الآية إيجاز حذف، فكأن الآية تقول: البرّ برّ من اتقى، وهذا أسلوب معروف في العربية. ومسوغ الحذف هنا أن المصدر (البرّ) يصبح ألصق بصاحبه،



حتى يصبح صاحبه من شدة برّه، وكأنه هو نفسه برّ، وقد جاء في آية أخرى "ولكن البرّ من آمن بالله....".

(واتقوا الله لعلكم تفلحون)

يكثر مجيء الأمر بالتقوى، في المواطن التي يرد فيها سلوك يحتاج إلى تقويم، وإتيان البيوت من الأبواب سلوك تقويمي. وربط السلوك بالتقوى، خير وسيلة لتقويم مُنآد هذا السلوك، وتصحيح ما اعوجّ منه.

التوجيه النفسي والتربوي

في الآية ثلاثة توجيهات نفسية اجتماعية، أولها أن الإنسان ينبغي أن يتأمل في حقائق الأشياء، فلا يمرّ عليها مرورًا سطحيًا عابرًا. فإن النظر السطحي في الأشياء، لا يدل صاحبه على حقيقة، ولا يرشده إلى قيمة ذات شأن. وثانيهما أن الإنسان مطالب بألاّ يخرج عن المألوف في السلوك الاجتماعي، ما دام المألوف ليس فيه معصية. فالتحرج من هذا المألوف هو الحرج بعينه. وثالثها أن المفاضلة في السؤال، تدل على مدى عمق السائل في النظر إلى حقائق الأشياء، فعلى الإنسان ألاّ يسأل عن بعيد، ويترك ما هو قريب منه، وقد جاء في الأثر: "وحسن السؤال نصف العلم".

الفتنة أشد من القتل

" وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾ ".



ذهب بعض المفسرين، إلى أن الآية الأولى هي أول ما نزل من القرآن، بشأن قتال المشركين. فقد أمر الله المسلمين بقتال من يقاتلونهم من الكفار والمشركين، ونهاهم عن قتال من لا يقاتلونهم، ثم نسخت ببراءة.

وذهب آخرون إلى أن هذه الآية محكمة لم تنسخ، وقالوا إن الاعتداء المنهي عنه، هو قتل النساء والأطفال، وقتل هؤلاء محكم غير منسوخ، فهو ماضٍ إلى يوم القيامة. وقد روي أن يحيى بن يحيى الغساني كتب إلى عمر بن عبد العزيز يسأله عن قوله تعالى: "وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾"، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: إن ذلك في النساء والذرية، ومن لم ينصب لك الحرب منهم.

والرأي الثاني أرجح وأقوى؛ لأن قتال المسلمين للمشركين فيه حكمان ماضيان محكمان، أولهما قتال المشركين، وهذا واجب في هذه الآية، وفي آيات براءة. وثانيهما قتل الأطفال، والنساء، والشيوخ، ومن دفع الجزية من أهل الكتابين والمجوس، ومن ألقى السلاح، فهؤلاء جميعًا يحرم قتلهم. وهذا حكم لا يعارض آيات براءة. وعليه فإن دعوى نسخ هذه الآية غير ثابتة؛ لأنه لا تعارض بين الحكمين.

تأمر الآية الثانية المسلمين أن يقتلوا المشركين حيث ثقفوهم؛ أي حيث أدركوهم وتمكنوا منهم. وإنما قال ثقفتموهم؛ لأن الثَّقِف صفة مشبهة وهو بفتح الثاء وكسر القاف، هو الذي يتمكن من الصناعة ويحذقها، بعناية وحذر شديدين، فهي دعوة إلى الحذر الشديد من أجل التمكن من الأعداء والتغلب عليهم.

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم)

ذهب المفسرون إلى أن المقصود من ذلك هم المهاجرون الذين أخرجوا من ديارهم ومنازلهم بمكة، فقال لهم تعالى ذكره: "أخرجوا هؤلاء الذين يقاتلونكم، وقد أخرجوكم من دياركم. أخرجوهم من مساكنهم وديارهم، كما أخرجوكم منها" (تفسير الطبري ٢/ ٢٢٩).



قلت : لو كان المقصود من ذلك هم أهل مكة لنفّذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر ، ولأخرجهم من مكة يوم الفتح ، ولكن ذلك لم يحدث. وهذا يعني أن المقصود من الإخراج من الديار ، ليس كما فهم المفسرون وإنما هو ما يحل بالمسلمين في زماننا هذا. فالآية فيها إخبار بالغيب ؛ فإن أكثر من ثلثي المهاجرين في العالم اليوم ، هم من المسلمين. وفي الآية حكم قوي ، بأن يعمل المسلمون على استعادة قوتهم ووحدتهم ، حتى يعود الذين أخرجوا من ديارهم وبلادهم إلى أرضهم.

والآية فيها إخبار بأن ديار المسلمين وبلادهم ستكون عرضة للاحتلال وتهجير أهلها منها. ولكن فيها أمرًا بأن يُخرج المسلمون المحتلين من أرضهم وديارهم ، وهذا لا يتأتى إلا إذا جاهدهم المسلمون بقوة تكافئ قوتهم بل تزيد عليها.

صنع المشركون الأعاجيب من أجل أن يفتنوا المسلمين ، ويردّوهم عن دينهم. فإذا كان بعض الناس يشفقون على المشركين أن يُقتلوا كما أمر الله ، فليتذكروا ما صنعه المشركون بالمسلمين. فالفتنة التي صنعوها أكبر من القتل الذي يستحقه المشركون.

وإذا رأينا ما صنعه اليهود والمشركون في أيامنا هذه ، في بلاد المسلمين ، من قتل للنساء والأطفال والشيوخ ، وهدم البيوت فوق رؤوس أهلها ، وتدمير المدن والقرى ، واقتلاع الأشجار ، وهدم البنى التحتية ، واستعمال كل أنواع الأسلحة المحرمة دوليًا ، وجدنا القتل الذي يستحقونه ، أقل من أي جرم من جرائم الحرب التي ارتكبوها بحق المسلمين.

(ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه)

لما قالت الآية : حتى يقاتلونكم فيه ، دلّ ذلك على أن النهي عن مقاتلة المشركين عند المسجد الحرام ، إنما هو محصور بالنهي عن مبادأة المسلمين بالقتال عند المسجد الحرام.

ولذلك فالنص نفسه ، يتضمن وجوب قتالهم عند المسجد الحرام ، في غير مبادأة من المسلمين ، جاء في الآية : " فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ﴿١٩١﴾ ". والمقابلة تدعو إلى التوقف ، فالآية



تنص على وجوب قتل المشركين عند المسجد الحرام، إذا هم بدؤوا بذلك. لا يكفي أن يقاتلهم المسلمون، بل لا بد أن يقتلوهم، أي أن قتلهم واجب. وهذا لا يكون إلا إذا تمكن المسملون منهم، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أي أن العمل على التمكن منهم واجب، حتى يتم الواجب المصرَّح به، وهو "فاقتلوهم".

(كذلك جزاء الكافرين)

على الرغم من أن هذه الجملة إخبارية مثبتة، فإنها تتضمن نفيًا ضمنيًا واضحًا، فكأن الآية تقول: ليس لهم جزاء غير هذا؛ لأنه لا مجال إلى التهاون معهم. وفي هذا تحذير ضمني للمسلمين من أن يعاملوهم على غير هذا الأساس.

(فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم)

هذا دليل قاطع على أن الإسلام دين سلام؛ ذلك أنه يجعل باب الصفح مفتوحًا، لمن يريد أن يكفّ عن الكفر وعن مقاتلة المسلمين والاعتداء عليهم، فقوله عزّ وجلّ " ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ " فيه إخبار وفيه أمر. أما الإخبار فإن الله يغفر لمن يتوب من المشركين، ويدخل في دين الله، على الرغم مما كان قد فعله بالمسلمين. وأما الأمر فإنه سبحانه عندما يقول: "فإن الله غفور رحيم" يأمر المسلمين بأن يعفوا ويصفحوا؛ فإن القوم إذا دخلوا في الإسلام، فقد أصبحوا إخوانهم في الدين، فلا يحل قتالهم، ولا الانتقام منهم، فقد جَبَّ الإسلام ما قبله. وبذلك تكون الجملة إخبارية يراد بها الأمر.

(وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله)

ذهب العلماء إلى أن المقصود بالفتنة هنا هو الشرك، وبذلك يكون القتال واجبًا، حتى يزول الشرك من على وجه الأرض. ولكن الآية تحمل وجهًا آخر، وهو مفهوم الحرب الوقائية. فالكفار لا يكفون عن الغدر بالمسلمين والاعتداء عليهم. ولذلك على المسلمين أن يشنّوا الحرب الوقائية عليهم. وما نراه في أيامنا هذه دليل على صحة هذا



الفهـم، فلـو أن المسلمين كانوا على وعي بالذي أمرهم الله به، لما استطاع الكفار أن يحتلوا بلادهم، ويذلوا العرب والمسلمين في جميع أنحاء المعمورة.

والمقـصود مـن قـولـه سبحانه " وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ " أن يكـون الحكـم لله في الـتعامل معهـم؛ بحيث تكـون كلمـة الله هـي العليـا، فـيعطون الجزية، ويكفّـون عـن كـل مظاهـر العدوان على المسلمين، بذلك يكون الدين لله.

وفي تـركيب الآيـة أمـور تدعـو إلى التوقف والتأمل، فالآية تقول: " فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ". وهـنا ينـشأ الـسؤالان الآتـيان: إذا كـان المـشركون قد انتهوا عن قـتال المسلمين والاعتداء عليهم، فمن هم الظالمون الذين يبقى العدوان عليهم قائمًا؟ وإذا كان الإسلام يكره العدوان على الظالمين وغير الظالمين، فكيف يسمى درء الظلم عدوانًا؟

أمـا السؤال الأول وهو: إذا كان المشركون قد كفوا عن قتال المسلمين والعدوان عليهم، فمـن هـم الظالمون الـذين قالـت عنهـم الآية "فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ"؟، هـذا الجزء مـن الآيـة يـشير إلى فئتين من الظالمين أولاهما: فئة تأبى إلقاء السلاح من الذين قاتلهم المسلمون فاستسلموا، وبقيت فئة منهم تأبى الاستسلام، وتـصرّ على الاعتداء على المسلمين. فهذه الفئة هي من الأمة نفسها التي اعتدت على الإسلام، ولكنها رأت في الـنهاية - إلا هـذه الفـئة - الاستـسلام والكـف عـن مقارعـة المسلمين. ثانيتهما: أية أمة أخرى تناصب الإسلام العداء، وتعدّ العدة للاعتداء على المسلمين.

وأمـا الـسؤال الثانـي وهـو: إذا كـان الإسـلام يكـره العـدوان على الظالمين وغير الظالمين، فكيف يسمّى دَرْءَ الظلم عدوانًا؟ لقد ذهب المفسرون بعيدًا، وهـم يفسرون معنى العـدوان هـنا. قـال الطبري رحمه الله: "إنما ذلك على وجه المجازاة لما كان من المشركين من الاعـتداء، يقـول: افعلـوا بهـم مـثل الـذي فعلوا بكم، كما يقال: إن تعاطيت مني ظلمًا، تعاطيته مـنك، والثاني ليس بظلم (تفسير الطبري ٢/ ٢٣٤). وذهب المفسرون جميعًا إلى ما ذهب إليه الطبري رحمهم الله تعالى وغفر لنا ولهم جميعًا.



قلت: لا يزول بهذا الجواب حرج؛ فما ينبغي أن يسمى درء الظلم عدوانًا. والذين يسألون كيف يسمى درء الظلم عدوانًا يظنون ،أن المصدر (عدوان) يعني دائمًا الاعتداء الذي هو ظلم. وهو فهم مرجوح. الصحيح أن العدوان هنا هو الإمعان في العداوة، فكأنه قال: لا إمعان في العداوة إلا على الظالمين.

وهذا يعني أن الإمعان في عداوة الظالمين ليس فيه ظلم، وإنما هو إمعان في ملاحقتهم، حتى لا يقع منهم ما اعتادوا عليه من ظلم الناس. والذي جعل الكثيرين يذهبون إلى أن قوله تعالى: "فلا عدوان إلا على الظالمين" مراد به المقابلة اللغوية ليس غير، لم يقفوا على المعنى الآخر للعدوان، وهو الإمعان في العداوة.

الشهر الحرام بالشهر الحرام

"ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ۝ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝ ".

المقصود بالشهر الحرام هنا ذو القعدة، وهو الشهر الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اعتمر فيه عمرة الحديبية، فصدّه مشركو مكة عن البيت وعن دخول مكة، كان ذلك سنة ست من هجرته صلى الله عليه وسلم. وقد صالح النبي المشركين في تلك السنة، على أن يعود من العام المقبل، فيدخل مكة ويقيم ثلاثًا. فلما كان العام المقبل، وذلك سنة سبع من الهجرة، خرج معتمرًا وأصحابه في ذي القعدة، وهو الشهر نفسه الذي كان المشركون قد صدّوه فيه عن البيت الحرام، في سنة ست، وأخلى له أهل مكة البلد، فدخلها صلى الله عليه وآله وسلم، فأتمّ عمرته، وأقام بها ثلاثًا، ثم خرج عائدًا إلى المدينة، فنزلت الآية (تفسير الطبري٢/ ٢٣٥).

وعلى ذلك، فالشهر الحرام وهو ذو القعدة، الذي أوصل الله فيه رسوله إلى بيته العتيق، في سنة سبع، هو مقابل ذي القعدة من سنة ست، إذ صدّ المشركون المسلمين



عن بيت الله الحرام. وهذا يدل على أن العبرة بالعاقبة، فإذا نصر الله المسلمين، فذلك يمحو أثر ما كان قد حلَّ بهم من ظلم.

(والحرمات قصاص)

الحرمات جمع حرمة، وهو ما كان معظمًا لا يجوز انتهاكه. والحرمات المقصودة هنا هي: حرة البلد الحرام، والشهر الحرام، وحرمة الإحرام. لقد اعتدى المشركون على المسلمين فانتهكوا هذه الحرمات، فاقتصّ الله تعالى منهم وعاقبهم، بأن أقدر المسلمين على دخول بيته. وقد جعل الله ذلك قصاصًا لهم، للإمعان في إنزال العقوبة التي وجدوها قاسية عليهم.

(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)

ذهب بعض العلماء إلى أن فعل الأمر (فاعتدوا عليه)، هو من باب المماثلة أو المشاكلة كما يسميها الزمخشري (الكشاف ١ / ٣٤٢). والأرجح - والله أعلم - هو: من عاداكم فعادوه بمثل ما عاداكم به، فإن كانت عداوتهم لكم قتالاً فقاتلوهم، وإن كانت عداوتهم حربًا كلامية، فقابلوهم بمثلها، وإن كانت حربًا اقتصادية، فحاربوهم بالاقتصاد، وإن كانت عداوتهم بكل ذلك فعادوهم بمثله، وإن كانت عداوتهم ساكنة لا أذى فيها، فلتكن عداوتكم لهم بمثل الذي عادوكم به. فالفعل (اعتدوا) - في هذا السياق - يدل على تجاوز الحدّ الذي ينبغي أن يقفوا عنده، في علاقتهم بكم، فإذا تجاوزوا حدّهم فتجاوزوا حدّكم الذي كنتم تقفون عنده، في معاملتكم لهم.

(واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين)

ورود الأمر بالتقوى في هذا السياق، تعقيبًا على قوله: " فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ " يعني عدة معانٍ في مقدمتها أن التسامح مع المعتدين معصية لله. ومن أراد أن يكون من المتقين، فلن يجد التسامح مع الظالمين سبيلاً إلى قلبه.



وثمة معنى آخر، وهو أن المبالغة في القتل، من أجل التّشفّي ليس من التقوى، فالانتقام إنما يكون لله، ولا يكون للنفس، هذا معيار من معايير التقوى.

وإخباره تعالى بأنه مع المتقين فيه حض على التقوى، والتمسك بها؛ لأن الله عزّ وجلّ مع المتقين فلا يخذلهم، وهو معهم بأنه يرضى عن تقواهم، وهو معهم يرقب أفعالهم، ويكون الإيمان بذلك دافعًا لمحاسبة الإنسان نفسه، على ما لا يطلع عليه أحد إلا الله.

(وأنفقوا في سبيل الله، ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)

الإنفاق عام يشمل الزكاة المفروضة، وصدقات التطوع، غير أن مجيء الإنفاق في سياق الحديث عن الجهاد، يشير بوضوح إلى أولوية الإنفاق في سبيل الله، وهو الإنفاق على الجهاد أولاً، وعدم إنفاق المال على الجهاد في سبيل الله، هو في حقيقته تهلكة، والتهلكة هي الهلاك المحقق بشدة.

وقد أكثر بعض المنتسبين إلى العلم، في أيامنا هذه، أن يصفوا العمليات الاستشهادية بأنها عمليات انتحارية، وأن الذين يقومون بها عصاة منتحرون، قلت أخرج الطبراني في الكبير، وابن جرير في التفسير، أن المسلمين عندما خرجوا من القسطنطينية، بغية فتحها، خرج صف عظيم من الروم، واصطفّ صف عظيم من المسلمين، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، ثم خرج إلينا مقبلاً، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله ألقى بيده إلى التهلكة، فقام أبو أيوب الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أيها الناس، إنكم تتأوّلون هذه الآية على هذا التأويل. وإنما أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار، إنَّا لما أعزّ الله دينه وكثر ناصروه، قلنا فيما بيننا سرًّا من رسول الله إن أموالنا قد ضاعت، فلو أنّا أقمنا فيها، فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله في كتابه، يردّ علينا ما هممنا به (تفسير الطبري ٢/ ٢٤٥).



أتموا الحج والعمرة لله

" وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾ ".

تأمر الآية بإتمام الحج والعمرة لله، ولما كان الحج فرضًا، واقترنت العمرة به في هذه الآية، ولما كان اقترانهما مسبوقًا بفعل الأمر (أتموا)، فقد كان هذا دليلاً واضحًا في نظر بعض العلماء، على كون العمرة واجبة، وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي.

وقد ذهب فريق من العلماء، إلى أن المقصود من الأمر بإتمام الحج والعمرة، هو أنه إذا بدأ الحاج والمعتمر، بحجه أو عمرته، فعليه أن يتّمهما. وهذا ليس دليلاً على وجوب العمرة، بل دليل على وجوب إتمامها. قال ابن العربي: "فلو حجّ عشر حجج، أو اعتمر عشر عُمر، لزم الإتمام في جميعها، وإنما جاءت الآية لإلزام الإتمام لا لإلزام الابتداء" (أحكام القرآن ١/ ١١٩).

وقد ذهب علماء آخرون إلى أن إتمام الحج والعمرة يكون بأن تحرم يهما مفردين من دويرة أهلك، وقد رواه الطبري ولم يأخذ به (تفسير الطبري ٢/ ٢٨). وهو مذهب بعيد؛ لأن المواقيت المخصصة لأهل البلاد المختلفة، هي الأماكن التي يحرم منها الحاج، فلا يجوز أن يتجاوز الميقات إلا وهو محرم. والإحرام من محل إقامة الحاج ليس من السّنة؛ لما يترتب على ذلك من عُسْر، إلا أن يكون الحاج قاصدًا إلى حجّه في الطائرة، فساعتئذ يحرم من المطار، حتى لا تتجاوز الطائرة الميقات قبل الإحرام. وقد يحرم من الطائرة قبل مجاوزة الميقات. وذهب بعض العلماء إلى أن إتمام الحج والعمرة يكون بأن تخرج من أهلك لا تريد غيرهما.

قلت : إن السياق يتحدث عن الإحصار الذي هو كل مانع أو حابس ، منع المحرم من الوصول إلى البيت الحرام ؛ لإتمام الشعائر التي يجب عليه أن يؤديها. فقد يحدث من العوارض ما يَحْبِسُه عن ذلك ، كالمرض أو الخوف ، فلا ينبغي أن تكون هذه العوارض وكأنها العذر المنتظر لأن يتوقف عن الحج ، ويرجع إلى أهله.

إذا وقعت الموانع ، وحدث الإحصار ، فعليه أن يبعث بهديه إلى البيت الحرام ؛ فإذا وصل الهدي محِلَّه ونحر ، صار حلالاً ، فإذا لم يتمكن من إيصال الهدي إلى مَحِلّه ، كما حدث في عام الحديبية ، نُحر الهدي في مكان الإحصار. وقد أحصر المسلمون في عام الحديبية ، ولم يتمكنوا من أن يصلوا إلى البيت الحرام ، فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه ، فنحروا الهدي وحلقوا رؤوسهم. ولا يصح الحديث الذي رواه الطبري في تفسيره ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم ، بعث بالهدي فنُحرت في الحرم ، دون علم المشركين. قال الطبري حدثنا الفضل بن سهل ، قال : حدثنا مُخَوّل بن إبراهيم ، قال : حدثنا إسرائيل ، عن مجزأة بن زاهر الأسلمي ، عن أبيه ، عن ناجية بن جندب الأسلمي ، قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم حين صُدّ عن الهدي ، فقلت : يا رسول الله ، ابعث معي بالهدي فلننحره بالحرم ، قال : كيف تصنع به؟ قلت : آخذ به أودية فلا يقدرون عليه ، فانطلقت به حتى نحرته بالحرم.

قلت : هذا الحديث ضعيف ؛ لأن مُخوّل بن إبراهيم من غلاة الروافض الذين لا يعتدّ بهم ، وقد وصفه ابن حجر فقال : "رافضي بغيض" (لسان الميزان ٦/ ٦٦٧).

والهدي - إن كان الحاج موسرًا - فمن الإبل وهو الأفضل ، وإلا فمن البقر ، وإلا فمن الغنم. قال بعض العلماء : إذا أحصر وقدَّم الهدي فقد حلّ ، وعليه الحج من قابل ، وهو القول الأحوط ، وعليه يحسن أن تكون الفُتيا.

حلق الراس للمُحْرم تحلل ، وهو غير جائز قبل أن يبلغ الهدي مَحِلّه ، ومحلّه البيت الحرام. ولا يكفي بلوغ الهدي مَحِلّه ، بل لا بد أن يُنحر ، هذا هو الأحْوَط. لكن بعض الناس قد يضطرون إلى حلق رؤوسهم قبل ذلك ؛ بسبب مرض يستدعي حلق الرأس ، أو بسبب أذى يضطر الحاج معه إلى رفع هذا الأذى. فإذا حلق فعليه الفدية ،

ومقدار الفدية صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو ذبح شاة، كما جاء في الحديث الشريف.

أما قوله عزّ وجلّ (فإذا أمنتم) فيعني أنه إذا أمن المحرم من الخوف، أو برأ من المرض، وكان قد بعث بهديه قبل حدوث الأمن، أو قبل البرء من المرض، إلى البيت الحرام فنُحر، ثم وصل هو إلى البيت بعد البرء أو الأمن، فهي له عمرة وأحلّ، وعليه الحج عامًا قابلاً.

وإن هو لم يصل إلى البيت الحرام، فرجع إلى أهله، فعليه عمرة وحجة وهدي المتمتع. فإن لم يستطع تقديم الهدي، فعليه أن يصوم عشرة أيام، ثلاثة منها في أيام الحج: يومٌ قبل التروية، وثانٍ يوم التروية، وثالث يوم عرفة. فإن فاتته هذه الأيام فلم يصم، صام في أيام منىً، وقيل بجواز صومها في العشر من ذي الحجة إن شاء، وفي ذي القعدة إن شاء، وفي شوال إن شاء. وروي عن ابن عباس أنه قال: الصيام للمتمتع ما بين إحرامه إلى يوم عرفة، وأما الأيام السبعة الباقية فيصومها بعد أن يرجع إلى أهله.

قال سبحانه: "تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" والمقصود بذكر العدد (عشرة) مع أنه معلوم من الجمع، ومن الوصف (كاملة)، مع أنه معروف كذلك، أن يحرص الإنسان على العدّ، حتى لا يقع في النسيان.

(ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام)

المقصود باسم الإشارة (ذلك) هو الحج بالتمتع، فقد جعل ذلك لأهل البلاد كلها، ما عدا أهل مكة. وقيل إن الاستثناء يشمل أهل المواقيت. وإنما شرع التمتع بالعمرة إلى الحج، تيسيرًا على الناس حتى لا يحج أحدهم مرة، ويعتمر أخرى.



(واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب)

إن الأمر بتقوى الله في هذا السياق، وكذلك التذكير بأن الله شديد العقاب، ليعلّم الحجيج الحرص على أداء النسك والشعائر كما أمر الله، وكما فعل رسوله دون زيادة أو نقص.

التوجيه النفسي والتربوي

الحج والعمرة درسان عمليان في التجرد لله تعالى، بهما ينزع الإنسان أرجاس الدنيا عن كاهله، ويعلن ذلك بإحرامه، واتباع سائر المناسك. في هذه الآية مبادئ نفسية عظيمة، في مقدمتها أن الهدف لا يمتنع تحقيقه، إذا كانت هناك عوائق مؤقتة عارضة؛ فيظل هدفًا إلى أن يتحقق. وفي هذا صقل لعزيمة الإنسان، وتجديد لهمته لا إخفاء لها. وإذا كان الإحصار قد يقع في الحج والعمرة، فما كان هذا الإحصار، ليكون أقوى من رغبة المؤمن، في الوفاء لربه وإتمام شعائر الله. وإذا كان هذا الدرس تعلمناه من الإحصار في الحج والعمرة، فإن الحياة كلها هي ساحته الدائمة.

والمؤمن يعلم تمام العلم، أن الابتلاء مستمر ما دامت الحياة الدنيا، فإذا وجد ابتلاء يقعد بعزيمة غيره من الناس، فالمؤمن يجابه الابتلاء بالصبر والاحتساب، ولا يجابه الابتلاء بالتقاعس والاستسلام. وإذا كانت بعض المواقف والابتلاءات في الحياة الدنيا، تدفعه إلى أن يأخذ بالرخصة والتيسير، فإنها لا تدفعه إلى اليأس والقنوط والخنوع.

والمؤمن بعد ذلك حريص على أن يؤدي كل عبادة، وكل عمل يُبتغى به وجه الله، على الوجه الأكمل، وإن أداء العبادات على الوجه الأكمل، يدل على أن النفس نقية، مبرأة من العيوب التي يقع فيها الناس.

الحج أشهر معلومات

"ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٧﴾



لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ﴿١٩٨﴾ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٩﴾ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾ ۞ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾ ".

جعل الله للحجّ أشهرًا معلومات، هي شوال، وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة. والمقصود بكونها أشهر الحج أن المرء يستعد لفريضة الحج ابتداء من شوال، بخاصة من البلاد البعيدة التي كان الحجاج يخرجون منها في شهر شوال، أو ذي القعدة، ليتمكنوا من الوصول إلى بيت الله الحرام، في أيام الحج. كان ذلك في أزمنة لم يكن الناس يعرفون غير الجمال والدواب، في أسفارهم البرية. ويأبى الله عزّ وجلّ إلا أن يظل شوال، وذو القعدة، والعشر من ذي الحجة، هي أشهر الحج المعلومات، حتى في أيامنا هذه، على الرغم من سرعة الانتقال بالطائرات والسيارات والسفن. فالبلد الحرام يبدأ أهله، ومؤسساته الرسمية والخاصة، بالإعداد للحج من شوال، بل إن سائر البلاد الإسلامية تبدأ بالإعداد لتسهيل سفر حجيجها من شوال.

ويترتب على كون الحج أشهرًا معلومات، أن هذه الأشهر ليست أشهر العمرة، حتى لقد روي عن القاسم بن محمد، وهو أحد الفقهاء السبعة، أنه كان يقول: إن العمرة في أشهر الحج ليست تامة، فقيل له: والعمرة في المحرم؟ قال: كانوا يرونها تامة. وقال ابن سيرين: ما من أحد من أهل العلم شك في أن عمرة في غير أشهر الحج أفضل من عمرة في أشهر الحج. ومع ذلك فقد ذهب فريق آخر من العلماء إلى أن السنة كلها وقت للعمرة،

لتظاهر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه اعتمر في بعض شهور الحج، ثم لم يصح عنه بخلاف ذلك خبر.

لقد جعل الله أشهر الحج ثلاثة، هي: شوال، وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة، فهذه الشهور من جهة العدّ شهران وعشرة أيام، فلماذا جعلها القرآن ثلاثة؟ قلت: لما كانت نسك الحج واقعة في الشهر الثالث منها وهو ذو الحجة، فهو من أشهر الحج، بغض النظر عن أن العشرين يومًا الأخيرة منه ليس فيها حج. وهذا يجري في لسان العرب، بل في لغات أخرى، نقول: عام الفتح، والفتح ما حدث إلا في يوم واحد من العام. ونقول عام الفيل، وواقعة الفيل لم تحدث إلا في بعض أيامه، عندما حاول أبرهة الأشرم هدم الكعبة. ونقول عام الحزن، والحزن قد حدث في بعض العام، ويقولون: سنة الزلزال، والزلزال لم يحدث إلا في ثوانٍ، ويقولون: عام الهجرة، والهجرة لم تحدث إلا في أيام من العام، وهكذا.

(فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج)

(من) اسم شرط دال على محدث الشرط، وهو مبهم إبهامًا دالاً على العموم والشمول. وأما الفعل (فرض) فيعني: أراد أداء الفريضة. وهذا مجاز عقلي يدل على أن الحاجّ أراد أداء الفريضة، فكأنه فرضها على نفسه. وفي هذا ما فيه من التسليم والانقياد لله رب العالمين، بالإضافة إلى ما فيه من تعلق قلب المؤمن بالفريضة، فهو يجدها من شدة حبّه لها، وكأنه هو الذي فرضها على نفسه.

وقد اجتهد بعض العلماء في تحديد الدلالة الشرعية للفعل (فرض)، فقالوا المقصود من الفعل (فرض) هو الإهلال، وقال آخرون: الفرض هو التلبية، وقال آخرون، فرض الحج إحرامه. والأصح - والله أعلم - أن يقال: هي النية وكل ما ينبثق عنها من أفعال كالإهلال، والتلبية، والإحرام. فالأصل في هذه الشعائر أنها جميعًا صادرة عن النية في أداء فريضة الحج.



والرفث هو الإفحاش للمرأة في الكلام، وهو كذلك الجماع، أو التعريض بذكره، وكل ما يفضي إلى المعاشرة، فالحاج مطالب - بأمر الله له - بأن ينزّه نفسه ولسانه عن ذلك كله.

وأما الفسوق، فهو كل ما نهى الله عنه تعالى من المعاصي والآثام، كالغيبة، والنميمة، والسباب، والتنابز بالألقاب. هذا هو الفسوق بعموم لفظه. والفسوق بخصوص لفظه: كل ما نهى الله عنه المحرم عن فعله، كالصيد في حال الإحرام، وقلْم الأظفار، وأخذ الشعر، وغير ذلك مما حرم الله فعله في حال الإحرام. والفسوق منهي عنه في الحج بعموم لفظه وخصوصه.

وأما الجدال في الحج فمنهي عنه أيضًا؛ فلا يحل لأحد في الإحرام أن يجادل أحدًا أغضبه أم لم يغضبه؛ لأن المنهي عنه هو الجدال باعتبار دلالة لفظه، لا باعتبار آثاره. فسواء أغضبت الذي تجادله وأنت محرم أم لم تغضبه، فالجدال حرام في الحج. وإذا كان بعض العلماء قد ذهبوا إلى أن الجدال المراد في الآية، هو السباب، فذلك باعتبار أن الجدال قد يؤدي إلى السباب والشتائم. ولكن هذا لا يعني أن الجدال هو السباب؛ فالسباب فسوق وهو حرام، وما يؤدي إليه حرام على كل حال.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المعنى المقصود من قوله سبحانه: " وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ " هو: لا جدال في أن الحج الذي فرضه الله، هو الحج الذي أسقط النسيئة. وقد كان المشركون في الجاهلية ينسؤون بها الشهور. وهذا المعنى بعيد عن سياق النص، ذلك أن النص يتحدث عن المحرمات التي ينبغي ألاّ يقع فيها الحاج.

قرأ عاصم، وابن عامر، وحمزة، والكسائي، ونافع، والأعمش، والحسن، وابن أبي اسحاق بنصب رفث، وفسوق، وجدال باعتبارها أسماء لِ (لا) النافية للجنس. وقرأ أبو جعفر، والحسن، والكسائي "فلا رفثٌ، ولا فسوقٌ، ولا جدالٌ في الحج" بالرفع وتنوين الثلاثة. وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وابن محيصن، واليزيدي "فلا رفثٌ، ولا فسوقٌ، ولا جدالَ في الحج" برفع الكلمتين الأوليين: (رفث، وفسوق)،



ونصب (جدال). وهي قراءة عظيمة تجعل الجدال في الحج يفوق الرفث والفسوق في القبح. وقد عرفنا ذلك، من أن هذه القراءة تنفي الرفث والفسوق بلا النافية للوحدة، ولكنها تنفي الجدال بلا النافية للجنس. وفي هذا إشارة واضحة إلى أن الجدال بعموم جنسه قبيح، بل يفوق الرفث والفسوق. أما أنه يفوق الرفث فلأنه أشد ضررًا منه، وأما أنه يفوق الفسوق في القبح، فلأنه سببه.

(وما تفعلوا من خير يعلمه الله)

هذا الجزء من الآية يدعو إلى الذهول، إذا نظرنا إليه باعتبار المعايير النفسية. فبعد أن ذكر المنهيّات، وشدّد في تقبيحها ذكر الخير وحضّ عليه، وكان من المتوقع أن يَرِد بعد هذه المنهيات، ما يدل على سوء عاقبتها في الآخرة. ولكن ذلك لم يحدث، بل صرف الأنظار عن عاقبة المنهيات التي شدّد في تقبيحها، إلى الخير والحض على فعله. وهذا أعظم ما يمكن أن تسلكه في ترسيخ المعاني التي تريدها في أذهان المتعلمين والمخاطَبين عمومًا. فبعد أن تذكر لهم السوء وتحذّرهم منه، تلتفت بالمتعلمين إلى جانب الخير، وتركز على تثبيته، حتى يصبح سجية فيهم.

قلت: لقد شدّد هذا الجزء من الآية، على تقبيح المنهيات التي ذكرها، فجمعها على صعيد واحد، ثم إنه رتّب تقبيحها باعتبار تقديم الأدنى فالأعلى.

(وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى)

روي أن بعض الناس كانوا يحجون فلا يتزودون بشيء من الطعام، فكان بعضهم يقول: نَحُجُّ بيت الله ولا يطعمنا؟ فنزلت الآية، تأمرهم بأن يتزودوا بما يكفيهم من الطعام والشراب. ولا شك عندي في أن هذا المعنى قد حملت عليه الآية، وهي ترمي إلى غيره مما هو أعمق وأعظم. فالآية تأمر بزاد الآخرة، لا بزاد الدنيا، وإن كنا لا ننكر أهمية زاد الدنيا وضرورته. والدليل على ذلك نظم هذا الجزء من الآية؛ ذلك أنه بعد أمر



الله المسلمين أن يتزوّدوا ، بيَّن لهم المراد بالزاد الوارد في أمره سبحانه ، فقال : فإن خير الزاد التقوى.

(واتقونِ يا أولي الألباب)

هذه دعوة من الله إلى ذوي العقول الراجحة ، والنفوس الخيّرة ، بأن يتقوه سبحانه. وفي هذا الجزء من الآية توافق عجيب ، بين البداية والنهاية ، فالتقوى سموّ بالنفس الإنسانية ، ووجود العقول في ذوي الألباب سموّ كذلك. وعلى ذلك فالاستجابة حاصلة ؛ من حيث إن السامي لا بد أن يصيب السّمو الذي يزداد به سُموًّا.

وإذا نظرنا إلى مناسبة هذا الجزء من الآية لما قبله ، وجدنا مقومات التقوى موجودة في أول الآية ؛ فالحج ، والامتناع عن الرفث ، وعن الفسوق ، والعصيان ، والجدال ، والأمر بفعل الخير ، والتزوّد للآخرة بزاد التقوى ، كلها مقدمات لأمر الله : " وَٱتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝ ". هذا ، وقد قرأ أبو عمرو ، وأبو جعفر ، ونافع ، (اتقوني) بإثبات الياء في الوصل ، وحذف سائر القراء الياء في الوقف والوصل.

والقراءتان تهدفان إلى معنيين مختلفين ، أما القراءة الأولى فيدل إثبات الياء فيها على كثرة أسباب التقوى في الفعل. وهي كثرة يصلح المدّ للكشف عنها بالإشارة إليها. وأما القراءة الثانية فيدل حذف الياء منها ، على خفاء التقوى في القلب ، فخفاء التقوى فيه يناسبه الحذف ؛ لأن الحذف في حقيقته إخفاء للمحذوف.

(ليس عليكم جُناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم)

كان الناس في الجاهلية يحجون ، ويتاجرون في موسم الحج. وعندما أعزّ الله دينه ، ودخل الناس فيه أفواجًا ، اتسعت الحاجة إلى البيع والشراء. ولكن بعض المسلمين أخذوا يتحرجون من البيع والشراء في الحج ، مخافة أن يخالط الحجَّ شائبة من شوائب الدنيا ، فنزلت الآية.



وقد أمعنت الآية الكريمة في إباحة البيع والشراء في الحج ؛ فقد جعلت ذلك فضلاً من الله عزّ وجلّ. وهو بالمعايير الاقتصادية والنفسية المعاصرة فضل من الله عظيم ؛ فبالبيع والشراء يشبع الإنسان بعض حاجاته ، فتطمئن نفسه ، ويسكن قلبه ، ويساعده ذلك على أن تصفو للعبادة نفسه.

إنه لمن الغريب أن يذكر البيع والشراء ، في سياق بيان شعائر الحج ، فبالبيع والشراء يشبع الإنسان حاجات أساسية عنده ، فإذا أشبعها زال القلق ، واطمأنّ القلب ، واتجه الإنسان إلى إتمام شعائر الحج بصفاء كامل. ولا أجد حرجًا أعظم من أن يمنع البيع والشراء في أيام الحج ، وقد رفع الله تعالى هذا الحرج بأن أباح البيع والشراء.

(فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام)

الإفاضة هي رجوع المرء إلى حيث أتى ، وفعلها هو (أفاض) ، والمراد بها انطلاق الحجيج عند انقضاء الموقف ، من عرفات إلى المزدلفة. والمشعر الحرام اسم مكان بوزان (مَفْعَل) ، وهو المكان الواقع بين جبلي المزدلفة. وذهب بعضهم إلى أن المشعر الحرام هو من أدنى جبل المزدلفة ، حتى مكة. وقال آخرون : إن المزدلفة كلها ، وهي المسافة الواقعة بين جبلي المزدلفة هي المشعر الحرام.

والذي تطمئن إليه النفس من هذه الأقوال ، هو أن المزدلفة كلها ، باستثناء بطن محسِّر هي المشعر الحرام ؛ لورود الخبر الصحيح عن النبي بذلك. وما أمر الله عزّ وجلّ من الإكثار من ذكره عند المشعر الحرام ، إلا لفضل الذكر هناك.

(واذكروه كما هداكم)

يعمق الأمر بالفعل ، ويأخذ غايته ، عندما يَرِد فعل الأمر في سياق ذكر النعمة ، وليس ثمة نعمة أعظم من نعمة الهداية. فكلما ذكر المؤمن هداية الله ، أكثر من ذكره ، وتسبيحه ، واستغفاره ، والثناء عليه بما يليق بجلاله وعظمته. من هنا نعرف لماذا قَرَن بين الذكر والهداية ، فعِظَمُ العطاء لا يقابل إلا بعظيم الثناء.



(وإن كنتم من قبله لمن الضالين)

قلت: لما أراد الله أن يبيّن لخلقه نوع الذكر، ذكّرهم بعظم النعمة وهي الهداية. فالذكر هنا أعظم. ولكنه لما أراد أن يبين طبيعة الهداية وعِظَمها، ذكّرهم بحالهم قبل تلك الهداية، فقد كانوا من الضالين. وحتى يتبيّن لك الأمر، تصور أن الله هدى رجلاً غير ضال، وأنه هدى رجلاً ضالاً، فأي الهدايتين أعظم؟ لا شك أن هداية الضال أعظم، ولذلك فواجب الشكر عليه أعظم، وإن كان جميع الناس مطالبين بالشكر.

وذهب بعض علماء العربية إلى (إنْ) هنا بمعنى (ما)، واللام في (لمن) بمعنى (إلا)، فيكون المعنى: ما كنتم إلا من الضالين. قلت: أما قول من قال إنّ (إنْ) هنا بمعنى (ما) فليس صحيحًا. وليس صحيحًا كذلك أن اللام بمعنى (إلا). والصحيح هو أنَّ (إنْ) مُخففَّة من الثقيلة، دلَّنا على ذلك شيئان هما: ورود الفعل الناسخ في (كنتم) بعد (إنْ) مباشرة، ودخول لام التوكيد على خبرها، وهذه قاعدة معروفة في العربية، وعليه فإن المعنى هو: إنكم كنتم من قبله لمن الضالين.

(ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس)

جاء في تفسير الآية أن قريش، ومن كان على دينها في الجاهلية، كانوا يقفون بالمزدلفة، وأن سائر العرب كانوا يقفون بعرفة. فأمر الله عزّ وجلَّ المسلمين أن يقفوا جميعًا على صعيد واحد، وهو عرفة، دون تفرقة ولا تمييز؛ فلا يقف عامة الناس في عرفة، وتقف قريش في المزدلفة.

ولكنّ الآية ليس فيها أمر بالوقوف، بل أمر بالإفاضة، قلت: إفاضة الناس من المكان، تعني أنهم كانوا موجودين فيه، وإلا كيف يفيضون من مكان ليسوا موجودين فيه؟ وقد ذكر الإفاضة من قبل إذْ قال: "فإذا أفضتم عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام". فكيف تأمرهم الآية بالإفاضة بـ "ثُمَّ أَفِيضُواْ"، وقد أفاضوا من قبل؟ والمعلوم أن (ثم) تفيد الترتيب؟ قال الطبري رحمه الله ورضي عنه في تأويل ذلك، موضحًا أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا: "... فتأويل الآية: فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال



في الحج، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس، واستغفروا الله إن الله غفور رحيم، وما تفعلوا من خير يعلمه الله، فإذا أفضتم من عرفات. وهذا إذا كان ما وصفنا تأويله فهو من المقدم الذي معناه التأخير، والمؤخر الذي معناه التقديم، على نحو ما تقدم بياننا في مثله" (تفسير الطبري٢/ ٣٥٤).

وقد أخذ بهذا الرأي عدد كبير من المفسرين، ولهذا أخذوا يتأولون معنى (ثم) في هذا السياق، فقالوا هي بمعنى الواو كما في قوله تعالى: " ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ ۝ " (أحكام القرآن ١/ ١٣٩).

قلت: هذا التأويل لا يستقيم؛ ذلك أن التقديم والتأخير له مسوغات، وهذا التقديم والتأخير لا مسوغ له، وليس له أي قيمة من الناحية الدلالية ولا البلاغية، وكتاب الله تعالى منزّه عن تقديم وتأخير بلا معنى.

والذي تطمئن إليه النفس، أن الإفاضة الثانية المذكورة في الآية " ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ "، هي الإفاضة من المزدلفة إلى منى. وعلى ذلك فثمة إفاضتان: الإفاضة من عرفات، والإفاضة من المزدلفة. وقد جاء في تفسير الطبري أن الضحاك قد ذهب إلى ذلك، فكان تأويله على هذا النحو: ثم أفيضوا فانصرفوا راجعين إلى منى، من حيث أفاض إبراهيم ومن معه من المشعر الحرام (تفسير الطبري٢/ ٣٥٥). قلت: وهذا التأويل أقرب إلى النص لفظاً ومضمونًا؛ لأنه لا يتأول النص بما يخرجه عن النسق اللغوي المعروف عند العرب. ولكنَّ ثمة سؤالاً يبقى في الذهن قائمًا، وهو: ما مسوغ تسمية الانطلاق من المزدلفة إفاضة؟ قلت: لأن الناس ينطلقون فيضًا إلى منى، بعد قضاء ليلتهم في المزدلفة، مثلما انطلقوا فيضاً من عرفات.

(واستغفروا الله إن الله غفور رحيم)

إن تخصيص الاستغفار في المزدلفة، وعند التوجه إلى منى، دون سائر أنواع الذكر، ويشير إلى ما يمكن أن يقع في الطريق، من عرفة إلى المزدلفة، من سهو أو خطأ.



فهو سبحانه يريد أن تكون عبادتنا له مبرأة من كل سهو أو خطأ. ولذلك يحسن الإكثار من الاستغفار. ولكن هذا لا يعني أن أنواع الذكر الأخرى هي من الدرجة الثانية، في هذا الموطن. وما قال الله عزّ وجلّ: " إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٩﴾ " بعد قوله " وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ "، إلا من أجل أن يفهم الناس أن الاستغفار جزاؤه المغفرة.

(فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشدّ ذكرًا)

هذه الآية من عجائب القرآن التي لا تنقضي، وقبل أن أبيّن ذلك، أعرض ما قاله بعض المفسرين في المقصود من ذكر الآباء في هذا السياق. فقد ذهب بعضهم إلى أن العرب في الجاهلية، كانوا إذا قضوْا نسكهم، أخذوا يتفاخرون بآبائهم. فبعضهم يقول كان أبي كريمًا جوادًا، وبعضهم يقول: كان أبي شجاعًا، إلى آخر ذلك مما كانوا يتفاخرون به. وذهب آخرون إلى أن المقصود من ذلك هو ذكر الأبناء آباءهم في كل حال، وذهب فريق ثالث إلى أن المقصود من ذلك هو الصبي الذي يلهج بأبيه وأمه.

قلت: السياق لا ينبئ عن هذا ولا ذاك، فالآية تقول: " كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ "، ولا يوجد ما يدل على أن المقصود من ذلك كان في الجاهلية، فذكرهم آباءَهم وصف دائم فيهم. ثم إن الآية تخاطب الكبار الذاكرين آباءهم، ولا تخاطب الصغار، والآية فيها إعجاز نفسي عظيم، فإن المرء بعد قضاء النسك، يذكر أبويه وأهله، ويشتاق إلى رؤيتهم، والعودة إليهم. أما المؤمن بعد قضاء النسك فإنه يشتد شوقه إلى الله سبحانه، وعليه أن يكثر من ذكره عزّ شأنه، بل يكون شوقه أشد من شوق الواحد منا إلى أبويه وأهله جميعًا.

والذكر المقصود هنا هو مطلق اللفظ، إذْ يدل على كل أنواع الذكر، ولكن خصوص الذكر في الدلالة على التكبير خاصة، أمر يحتمله سياق الآية.

وقد اختلف العلماء في تحديد الشعيرة التي عندها تنقضي المناسك. فذهب بعضهم إلى أنه الذبح، وقال آخرون إنها شعائر الحج، وذهب ابن العربي إلى أن المعنى



الأظهر هو الرمي، أو جميع معاني الحج (أحكام القرآن ١/ ١٤٠). قلت بل هي جميع معاني الحج؛ لأن الانقضاء والتحلل التام إنما يكونان باستكمال جميع المناسك.

(فمن الناس من يقول: ربنا آتنا في الدنيا)

في هذا الجزء من الآية حُذف المفعول الثاني (حسنة)؛ إذ الأصل: "ربنا آتنا في الدنيا حسنة". ولكنه حذف المفعول به؛ للتعريض بما يطلبونه فما كان خيرًا ولا حسنًا؛ فهم يطلبون ما ينفعهم بغض النظر عن كونه حسنًا أو سيئًا في الشرع. ومن أجل إيصال هذا المعنى إلى نفوس المخاطَبين، حذف المفعول به (حسنة). ولو أبقى المفعول به، لكان المعنى أن هؤلاء يطلبون الأمر الحسن. وليس من شأنهم، ولا من خلقهم أن يطلبوا الحسن، فهم لا يطلبون إلا الخبيث. والآية فيها تعريض بالسلوك النفعي الذي يسمونه (العملاني أو البراجماتي)؛ لأنه من الواضح أن قولهم "آتنا في الدنيا" يعني النفعية لا طلب الخير.

(وما له في الآخرة من خلاق)

الخلاق هو النصيب. وعلى ذلك يكون المعنى: وما له في الآخرة من نصيب، والنصيب المقصود هو الحظ من الخير والنجاة؛ فلا خير لهم، ولا نجاة.

(ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وَقِنا عذاب النار)

عند ذكر هذا الفريق من الناس، تمّت المقابلة بين قوم ليس لهم من همّ ولا هدف إلا الدنيا، فهم يخسرون الآخرة بطلبهم الدنيا، وقوم لا يرغبون عن الدنيا، ولكنهم لا يجعلونها ثمنًا للآخرة. فهم فائزون بما يطلبونه من الله لصلاح دنياهم، وفائزون بما يطلبونه منه سبحانه، لصلاح أخراهم. وهذه المقابلة تزيد من التعريض بالفريق الأول، وتزيد من رفعة الفريق الثاني، ذلك أن الضدّ يظهر حُسْنَه ضدّه، أو يظهر قُبحَه ضدُّه.



والحسنة التي في الدنيا ليست حسنة واحدة، فالإفراد هنا يدل على جنس الحسن لا على عدده. والجنس يدل على العموم والشمول، أكثر مما يدل عليه الجمع. فلو جعل الحسنة جمعاً فقال: آتنا في الدنيا حسنات، لكان ذلك دالاً على قلتها؛ لأن جمع المؤنث السالم يدل على القلة في العربية.

وذكر الحسنة في الدنيا والآخرة، يعني إحداث توازن في الدنيا، بحيث لا تغلب الحياة الدنيوية، على ما من أجله خلقت هذه الحياة، وبحيث لا تجعل الحياة الآخرة سبيلاً إلى إهمال الحياة الدنيا، بل نصلح هذه بتلك، وذي بكل ما يمكن أن نعدّ به أنفسنا من تيك.

وأما طلب الوقاية من النار، فهو دليل على الخوف منها. وما هذا إلا دليل على الخوف من خالقها سبحانه. والخوف من الله عزّ وجلّ رادع عظيم، يمنع الإنسان من أن يؤذي نفسه، أو أن يؤذي الآخرين. فهو إذن باب صلاح الدنيا، كما أنه باب صلاح الآخرة، كما أن عدم الخوف من النار، وخالقها سبحانه، طريق لفسادهما جميعًا. والوقاية من النار لها بابان، أحدهما القيام بحق الخالق على المخلوق، وهو لا يكون إلا بالالتزام بما أمر الله ورسوله، واجتناب ما نهى عنه. وهنا يكثر الاجتهاد في الطاعة، والتسابق في الخيرات. وأما الباب الآخر فهو عند الله عزّ وجلّ؛ فهو الذي يتكرم بالتوفيق إلى الخيرات، وهو الذي يقبلها، وهو الذي يثبّت صاحبها، وهو الذي يحفظ المؤمن حتى لا تزلّ قدماه.

(أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب)

المشار إليهم بـ (أولئك) هم الفريق الثاني الذين يقولون: ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة. أما النصيب الذي لهم، فيحدده معنى الجار المجرور (ممّا)، فإذا كان حرف الجر في (ممّا) دالاً على التبعيض، كان التأويل: أولئك لهم حظ من بعض ما كسبوه، والذي كسبوه كثير، ثواب بعضه في الدنيا، وثواب بعضه الآخر في الآخرة. وعلى ذلك يحتمل أن يكون المعنى: لهم في الدنيا حظ من الجزاء، ويكون ذلك الجزاء سريعًا، بدلالة قوله سبحانه: " إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ".



قلت: إن الذي كسبوه كثير، فاستجابة دعائهم، وطلبهم الحسنة في الدنيا والآخرة، هو بعض النصيب الذي آتاهم الله إياه. وتوفيقهم إلى فعل الخيرات، وأداء الشعائر وإتمام المناسك، كل أولئك من النصيب الكبير الذي وفقهم الله إليه. وفي كل الأحوال فإن إفراد النصيب وتنكيره في قوله (لهم نصيب)، يحمل بين طياته معنيين، أولهما أن تنكيره قسيم تعميمه. وهذا يعني أن هذا النصيب موجود في كل ما أنعم الله به عليهم. وثانيهما أن إفراده دال على إظهار وإخفاء. أما الإظهار فهو تقليل النصيب على كثرته في الدنيا. وإما الأخفاء فهو أن الكثرة الحقيقية ستكون في الآخرة. إذ لا بد أن يسأل المرء: هل هذا كل ما لهؤلاء؟ فيكون الجواب: كلا، هذا في الدنيا، وأما النصيب الذي لا يقارن به حظهم في الدنيا، فهو نصيبهم وحظهم وحظوتهم عند الله في الآخرة.

وقد يكون حرف الجر (من) في (مما) دالاً على السببية، فيكون المعنى: أولئك لهم نصيب من الثواب، بسبب ما كسبوه من أفعال الخير، وإتمام شعائر الحج، وذكر الله.

قلنا: إن المشار إليهم بقوله تعالى " أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْۚ وَٱللَّهُ " هم الفريق الثاني. وقد تكون الإشارة إلى الفريقين معًا؛ فيكون التأويل هكذا: هؤلاء وأولئك لهم نصيب من كل ما فعلوا؛ فالفريق الأول لهم نصيب من الدنيا التي اكتسبوا بعض ما فيها من متاع زائل، وعَرَض تافه، والفريق الثاني لهم نصيب الخير لما فعلوه من الخير.

وكون الله عزّ وجلّ سريع الحساب فيه تطمين للمؤمنين، وتحذير لأهل الدنيا. فالله سبحانه يجعل للمؤمنين بعض جزائهم في الدنيا، ليطمئنهم على سلامة عاقبتهم. ويجعل لأهل الدنيا بعض جزائهم فيها ليحذرهم؛ فلعل نازعة الخير تتحرك فيهم يومًا ما.

(واذكروا الله في أيام معدودات)

الذكر المقصود هنا هو التكبير؛ لأن التلبية مشروعة إلى رمي جمرة العقبة. فقد ثبت عن سيد الخلق صلى الله عليه وسلم، أنه لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة. والأيام المعدودات هي أيام التشريق، ويكون ذكر الله فيها على كل حال، وبخاصة في أدبار



الصلوات، وعند رمي الجمار. وقد كان الإمام علي كرّم الله وجهه، يكبّر في فسطاطه بمنى، فيكبر من حوله، حتى يكبّر الناس في الطريق وفي الطواف.

جاء في سورة الحج قوله سبحانه: " لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ " (الحج ٢٨). وفي الآية التي نحن في رياضها يقول سبحانه: "فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ". فهل الأيام المعلومات هي المعدودات، أم أنها مختلفة عنها؟ قال العلماء: الأيام المعدودات هي أيام الرمي. وأما الأيام المعلومات فهي أيام النحر. والذكر هنا غير الذكر هناك، فقد أوجب سبحانه الذكر في الأيام المعدودات، وأما في الأيام المعلومات فقد ذكره سبحانه مقترناً بنحر الأنعام، فقال سبحانه: " وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ".

والمخاطَبون في قوله تعالى: "واذكروا الله..." هم جميع المسلمين. فقد ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد هو التكبير لكل أحد، والذي تطمئن إليه النفس أن الحجاج هم المخاطبون، وأن سائر الناس تبع للحجاج في ذلك، والله أعلم.

وقد اختلف العلماء في بداية التكبير ونهايته، والأظهر أن التكبير يبدأ من صلاة الصبح يوم عرفة، إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق.

وأيام الإقامة في منىً ثلاثة، كما جاء في الحديث الشريف: "أيام منى ثلاثة، فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه"، وهذا هو الذي جاء في الآية:

(فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخَّر فلا إثم عليه لمن اتّقى)

أيام منى ثلاثة كما سلف بيانه، فمن تعجَّل النفر منها في يومين، بعد رمي الجمار، فلا حرج عليه ولا إثم، فإذا تأخر في رمي الجمار حتى اليوم الثالث، فلا إثم عليه ولا حرج، وقد ذهب الزمخشري إلى أن الحاج مخيّر بين التعجل والتأخر (الكشاف ١/ ٢٥١). وهو قول يحتاج إلى شيء من المراجعة والنظر، فالتخيير يقتضي وجود تسوية



بين طرفي موضوع التخيير، وليس شيء من ذلك كائناً في التعجل والتأخر، فما هما سواء. وليس في الآية تخيير بالمعنى الدقيق للتخيير، فالنظر في الآية يُفضي إلى الآتي: لا إثم على من تعجّل، ولا إثم على من تأخّر، هذا هو مقتضى النظم، وهو يدل على أن الله قد رفع الحرج والإثم عن الطرفين: المتعجّل والمتأخّر. وهذا يعني أنهما ليسا سواء في الأجر، وإذْ لم يكونا كذلك، فلا تخيير إذن. وإنما للحاج أن يتعجل بعد الرمي، إذا وجد الأمر يستدعي ذلك، كحاجته إلى النقود، أو استعجال السفر إلى أهله وبلده، أو غير ذلك مما يرفع عنه حرجاً من الدنيا.

ويكفي أن الله عزّ وجلّ جعل التقوى قيدًا على ذلك؛ فمن اتقى الله عزّ وجل، ونفر من منى في اليوم الثاني لحاجة أو سبب، لا لرغبة في الانصراف، أو تفلت من الشعائر، ولا لتوفير يوم كما يفعل بعض الناس في أيامنا هذه، فلا حرج عليه. وما كان التأخر ليفيد إنسانًا إلا وهو يرجو ثواب هذا التأخر من الله عزّ وجل. أما إذا كان تأخره عن غير قصد ولا رغبة في العبادة، فما قيمة تأخره هذا؟ لكن هذا لا يعني أن التأخر بإطلاق ليس أفضل من التعجل بإطلاق، والقضية مردها إلى التقوى أولاً وآخرًا.

(واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون)

مجيء الأمر بالتقوى في هذا السياق، يدل على عدة أمور أولها: أن استكمال الشعائر يجب أن يكون على مراقبة شديدة لله عزّ وجل، بحيث لا يقصّر الحاجّ في أداء شيء منها، ولا يؤديه إلا على الوجه الذي يرضيه سبحانه. وثانيها: أن مجيء الأمر بالتقوى عقب تفصيل المناسك، يكشف عن هدف الحج ونسكه ومشاعره، فما كان ذلك إلا من أجل أن نتقي الله تعالى.

وثالثها أن التقوى هي التي تجعل العبادة مقبولة، وتجعل صاحبها مع المتقين في الآخرة. ورابعها أن التلازم بين التقوى والعبادة يجعلهما في وجود واحد، فلا تقوى دون عبادة، ولا عبادة دون تقوى.



والمقصود بالأمر "وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾" هو إيجاد الوازع الذي لا وازع مثله، ألا وهو الخوف من الله وخشيته.

التوجيه النفسي والتربوي

لما أرادت شريعة الله أن تعلّمنا تجنب القبائح، وتنزيه اللسان عنها، فقد أعلمتنا أن هذه القبائح تفسد الحج. وهذا درس عظيم في تعليم الحرص على اجتنابها؛ إذ لو لم تكن هذه القبائح من مفسدات الدين والعبادة، لما كان النهي عنها بهذا القدر في الحج.

وفي هذا أيضًا درس عملي من أجل الانتباه من الوقوع في أيّة واحدة من هذه القبائح؛ لأن الواحدة منها تجرّ إلى الوقوع في سلسلة من مثيلاتها، فيصعب على المرء بعد ذلك أن يحسّن سلوكه. وليس المقصود اجتناب هذه الأنماط القبيحة من السلوك في الحج فقط، ولكن اجتنابها في الحج يعني أن اجتنابها جزء مكمل لشعائر الله، بل هو من أهم هذه الشعائر.

والإنسان الجَدِل يبحث عن طريقة يثبت بها نفسه، ويقوّي بها نزعات الاستعلاء والاستكبار على الآخرين، واحتقارهم، وتسفيه آرائهم. فهو إذن يجادل لا من أجل أن يثبت حقيقةً، ولا أن يدفع باطلاً، ولا أن يدل على خير، وإنما يجادل ليشبع دافع الاستعلاء في نفسه. وعندما يكون الهدف من الجدل هو إثبات الحقيقة، يكون فيه منطق يفهمه الطرف الآخر ويقدّره، ولذلك قال الله سبحانه: "وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ".

والحج باب عظيم من أبواب التزود بالتقوى؛ إذْ يتجرد فيه الإنسان لله، ويرقب الله تعالى في حركاته وسكناته، ويتزود بالطاعات والقربات. وما سمّي التزود بالتقوى زادًا، إلا باعتبار الحاجة الملحّة إليه، كحاجة المسافر إلى الطعام والشراب، حيث ينقطع ذلك عنه، إلا ما كان قد تزوّد به لذلك السفر. وكما أن الجسد بحاجة إلى الطعام والشراب حتى تقوم حياته، كذلك النفس فإنها بحاجة إلى التقوى، حتى تكون طيّبة خيِّرة، فتحظى بالسعادة في الدنيا والآخرة.

وأما ذكر الله عزَّ وجلَّ على كل حال، فهو أَهَمُّ علاجٍ للنفسِ الإنسانية؛ به تخلص النفس من شوائبها، وبه تصلح علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته مع الآخرين، ومع ربه سبحانه. وبالذكر يظل الإنسان في مأمن، فلا يخيفه شيء، ولا تعكر صفوه الأحداث، وبالذكر يظل الإنسان حذِرًا من السقوط في المعاصي والآثام، أما كيف يحدث ذلك فهذا بيانه:

عندما يتذكر الإنسان ربّه، فإن ذلك يخفض درجة التوتّر عنده، فإذا زال التوتر زال القلق، وعندما يزول القلق يصفو ذهن الإنسان، ويصبح قادرًا على التفكير بصورة صحيحة. فإذا تعوّد الإنسان ذلك، لم تعد نفسه بيئة صالحة لأيّ مرض نفسي، ثم يصبح الإنسان قادرًا على التحفظ على كل ما من شأنه أن يعكّر مزاجه، فيعزله بسهولة تامة. فإذا حدث ذلك كله، لا يعود الشخص مهيأ لاحتكاك السوء بالآخرين. فإذا حدثت مشكلات على الرغم من ذلك، كان قادرًا على حلّها، ومواجهتها بما لا يزيدها تعقيدًا. والذكر هو العدو الأكبر للشيطان، ولا يستطيع الشيطان أن يستقر في قلب حياتُه الذكر، ومؤونته تسبيح الله، وتكبيره، والاستغفار، والصلاة على سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه.

حبُّ الله تعالى قرينُ ذِكره، فما أحبَّتْ نفس خالقها وهي غافلة عنه، ومن أجل أن يقرّب القرآن إلى النفس، الدرجة التي ينبغي أن يكون عليها حبه تعالى، ربط بين ذكر الأبناء لآبائهم، وذكر المؤمن لربه، فالذكر هنا هو ذكر المحبة؛ لأن ذكر الأبناء لآبائهم، ما هو إلا ذكر محبة، وتعظيم، واعتراف بالفضل. وكذلك - بل أشد من ذلك - ينبغي أن يكون ذكر المؤمن لربه وحبه لخالقه سبحانه.

إن تعلق القلب بالدنيا ليس من صفات النفس المؤمنة؛ لأن التعلق بها ينقص حب الله في القلب. لكن هذا لا يعني أن المؤمن مطالب بأن يطّرح الدنيا جانبًا. فهو مطالب بأن يعيش فيها، لا أن يعيش لها، وأن يدخّر منها لا أن يدّخر لها، وأن يأخذ منها بالمعروف، لا أن يأخذها بالباطل، وأن تسلم نفسها له بالحق، لا أن يُسلم نفسه لها.



ألـدّ الخصـام

"وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾".

نزلت الآيات الثلاث الأولى في الأخنس بن شَريق الثقفي. فقد وَفَد على النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، وأعلن إسلامه. وكان بمناسبةٍ وغير مناسبة، يشهد الله أنه صادق في إسلامه، ثم خرج من المدينة المنورة، حتى إذا صار إلى زرع لقوم وحُمُر، أحرق زرعهم، وعقر حُمُرَهم، فنزلت هذه الآيات الثلاث فيه، هذا ما ذهب إليه غير واحد من أهل العلم.

وذهبَ بعضُ العُلَماءِ، إلى أنها نزلت في بيان بعض صفات المنافقين. قلت: ولا مانع في الجمع بين القولين، بحيث يكون ما فعله الأخنس مُواقِتًا، لتصرفات بعض المنافقين وأقوالهم. على أنها إذا نزلت في بيان صفات المنافقين، دون أن يكون هناك واقعة معينة، حدث فيها إحراق للزَّرع، وقتل للنَّسْل، كان النص دالاً على إمكان حدوث ذلك منهم في أي وقت؛ لأنه من خصائص المنافقين وصفاتهم، أن يفعلوا ذلك في أي لحظة.

من خصائص أئمة النفاق، كما ذكرتها الآيات الثلاث الأولى ما يأتي:

التضليل بالأقوال

لما كان المنافقون حريصين على تضليل الناس؛ فإنهم يدخلون عليهم بالأقوال التي تقنعهم بسلامة منطقهم. فإذا فعلوا ذلك، كان من اليسير عليهم أن يحوزوا على إعجاب الناس. فإذا حصل ذلك، كان من اليسير عليهم أن يقودوا الناس إلى ما يشاؤون بالكيفية التي تخفي ما يشاؤون. فما يعي الناس بعد ذلك، إلى وهم في الهاوية. ولما نصَّت الآية على أن هؤلاء المنافقين يحسنون التضليل بالأقوال، حدّدت مجال التضليل، فهو "في الحياة الدنيا". وهذا يتضمن معاني كثيرة، منها حرص المنافقين على الانتشار في مجالات الحياة الدنيا على سعتها، حتى يفسدوا على الخلق دنياهم كلها.



ويعني كذلك أن المجال الديني، قد يسهل إفساده عن طريق إفساد الحياة الدنيا. وفي هذا ما فيه من التحذير للمسلمين. فليس لهم أن يتركوا المنافقين، يفعلون ما يشاؤون في الحياة الدنيا، بحجة أنهم يفسدون الدنيا ولا يفسدون الدين. فإفساد الدنيا وجه عملي لإفساد المفاهيم الدينية، ومن ثم إفساد الآخرة.

ويعني أيضًا أن هذا الأسلوب مستمرّ، ما دامت الحياة الدنيا، فهم في عصر النبوة، كحالهم في كل عصر، وبخاصة في عصرنا هذا. فأسلوبهم واحد، ولكن التنفيذ مختلف قليلاً أو كثيرًا. وما كان كبير المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم يقوله، قاله المنافقون في كل زمان، ويقولونه في زماننا هذا.

ويعني أيضًا أن المنافقين قد يقولون ما نقوله في ذمّ الدنيا، وذمّ الهوى، وذم أكل الأموال بالباطل، وتسفيه الفاسدين والمفسدين، والحرص على الحق والعدل والمساواة بين الناس، والانتصار للمظلوم، ومحاسبة الظالمين، وعدم التعاون مع أعداء الله، وغير ذلك من شؤون الحياة الدنيا. تجدهم يقولون في ذلك كله أقوالاً تعجبك، وتستريح لها، ويطمئن قلبك إليها، لا يدري المرء أنه قد وقع في تضليل؛ لأنه قد استغفل من حيث لا ينبغي أن تكون الغفلة.

إخفاء الحقائق

هذا مسلك آخر من مسالك المنافقين؛ فهم يخفون الحقائق عن الناس، وحتى لا يرتاب الناس بهم، يشهدون الله على سلامة قلوبهم، وصفاء اعتقادهم. قالت الآية الكريمة: "ويشهد الله على ما في قلبه". وهذا الجزء من الآية يحمل معاني كثيرة؛ فهم يخفون نفاقهم، ويظلون حريصين على أن يخفوه بالكيفية التي تلائم البيئة المسلمة. والبيئة المسلمة تحترم اليمين والشهادة وتقدّرها، ويظن المنافقون أن احترام المسلمين للشهادة واليمين، يكفي لإخفاء الحقائق، ويكفي لِسَوْق المسلمين إلى تصديقهم. والمسلمون الذين يعرفون المنافقين، ويفهمون تحذيرات القرآن لهم لا ينساقون لألاعيب المنافقين.



وفي هذا الجزء من الآية "ويشهد الله على ما في قلبه"، تحذير للمسلمين من أن يغتروا بأقوال المنافقين. وعلى حكام المسلمين خاصة أن يكونوا على وعي تام، بحيث يتابعون المنافقين، حتى يكشفوهم، فلا يقع الناس فريسة لهم. وقد أعجبني قول ابن العربي في هذا الشأن: "في هذه الآية عند علمائنا دليل على أن الحاكم لا يعمل على ظاهر أحوال الناس، وما يبدو من إيمانهم وصالحهم، حتى يبحث عن باطنهم؛ لأن الله تعالى بيّن أن من الخلق من يظهر قولاً جميلاً وهو ينوي قبيحاً"، ثم قال: "إنه يخاطب بذلك كل أحد من حاكم وغيره. وإن المراد بالآية ألا يقبل أحدٌ على ظاهر قول أحد، حتى يتحقق بالتجربة حاله، ويختبر بالمخالطة أمره" (أحكام القرآن، ١/ ١٤٣).

اللّدَد في الخصومة

اللّدَد في الخصومة يعني الشِّدَّة فيها. غير أنه من المتوقع أن تكون بين الناس خصومة لأسبابٍ عديدة. ولكن اللدَد في الخصومة ليس من أخلاق المسلمين. وأما المنافقون فهم لا يرون غير أنفسهم أهلاً للرأي، ولا يَرونَ أَحداً أصلح منهم في أمور الدنيا. وعندما يرون أحداً أوشك أن ينافسهم في شيء، اشتدوا في محاربته دون هوادة. فإذا حصل أن أخطأ الطرف الآخر، أقاموا الدنيا وأقعدوها فوق رأسه؛ لأنها فرصتهم في محوه واغتيال شخصيَّته. هذه الحدية الغائية في تفكير المنافقين، هي التي تجعل الواحد منهم "ألدّ الخصام".

الإفساد في الأرض

الإفساد في الأرض عند المنافقين، هو الطابع الأظهر في سلوكهم الاجتماعي. ويقوم الإفساد في الأرض على قاعدة نفسية مَرَضية، مؤدَّاها كراهية الاستقامة؛ لأنها السبيل الأمثل في نبذ الأمراض النفسية والاجتماعية. ولما كان من شأن هذا أن يعزل المنافقين، ويكشف مخططاتهم، فإن الإفساد في الأرض هو الذي يدمّر كل إمكانات الاستقامة والعودة إلى الله.



والمنافقون واليهود كما هو معروف على مدى التاريخ، لا يكفيهم نشر الفساد في منطقة واحدة، أو بلدٍ واحدٍ، فلا بد من نشر الفساد في الأرض على سعتها. وهذا يحتاج إلى جهود كثيرة لتحقيقه، وإنهم لَيَبْذُلُونها حتى يسيطر الفساد في الأرض، هذا هو حالهم في كل زمان. وقد وصفت الآية حالهم هذا فقالت مشيرةً إلى سعيهم وعملهم: "سعى في الأرض ليفسد فيها".

إهلاك البلاد والعباد

إذا تحقق للمنافقين نشر الفساد في الأرض، كان من السهل عليهم أن يهلكوا اقتصاد الأمم والشعوب، من أجل ضمان السيطرة عليهم. وقد أشارت الآية إلى إهلاك المنافقين للاقتصاد، فقالت: "ويُهلك الحرث والنَّسْل". أما الحرث فهو الزراعة، وأما النسل فالثروة الحيوانية، وهم لا يكتفون بذلك، وإنما أشارت الآية إلى هذين؛ لأنهما الأظهر في الحياة الاقتصادية في زمن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم. والإشارة إليه لا تعني حصر إهلاكهم لهذين المقوّمين، من مقومات الحياة الاقتصادية، وإنما يعني أن كل ما يمكن امتلاكه، فعند المنافقين تدميره وإهلاكه.

الاستكبار

عبّرت الآية عن استكبار الواحد منهم بموقف عملي، يمكن لأي واحد منا أن يشاهده في أي وقت. فإذا قيل له "اتق الله" استشاط غضباً، وأخذته العزة بالإثم. وعبارة "اتق الله" لا تغضب عاقلاً، ولا تستثيره. فقد أمر الله بها نبيَّه صلى الله عليه وسلم. ولكن هؤلاء المنافقين لا يفهمون ذلك. يثور الواحد منهم إذا قيلت له هذه العبارة التي لا تُغضب، فما بالك إذا قيلت له عبارة أخرى غير هذه؟ ولماذا تغضبهم عبارة "اتق الله"؟ لأنها تجعلهم يحسّون بنقطة ضعفهم التي تظهرهم في مظهر الاتّهام، ولو لم يكونوا أهلاً للاتهام لما أغضبتهم. هذه واحدة.



وهم غارقون في النظر الاستعلائي الذي لا يسمحون بمقتضاه لأحد من الناس، أن يقول لأحدهم: "اتق الله"؛ لأن الناس في نظرهم، ليسوا أنداداً لهم، ولا هم ممن يملك أن يخاطبهم بلغة الأمر، ولا بالمضمون الذي يوحي الأمر به، بوجود نقيضه في نظرهم.

وأما الحال التي يكونون عليها من الاستكبار، والنظر الاستعلائي، فقد صورتها الآية الكريمة على هذا النحو: "أخذته العزة بالإثم". وأما أنها أخذته، ففي ذلك دلالة على أن الشعور بعزة الاستعلاء الآثم، قد استولى عليه استيلاءً كاملاً، وأحاط به إحاطة أفقدته صوابه. والمقصود بأنها "عزة بالإثم" أنها عزة استكبار مصاحب للإثم، وفي الجار والمجرور (بالإثم) تقييد احتراسي، حتى تظهر حقيقة هذه العزة، وحتى يزول أي التباس يخفي حقيقة عزتهم الآثمة.

(فحسبه جهنم، ولبئس المهاد)

من كانت هذه حاله، فيكفيه أن يكون من أهل النار. ف (حَسْبُه) مبتدأ أو خبر مقدم. وتوحي هذه الكلمة بأن ما بعدها دون غيره، هو الموفي بمضمونها. بمعنى أن ما دون الذي (حَسْب)، وهو جهنم، لا يكفيهم عقاباً على ما كانوا يفعلون.

و (بئس) فعل جامد لإنشاء الذم، واللام تشير إلى قسم محذوف؛ فكأنه قال: والله بئس المهاد. وأما المهاد فهي جمع مهد، ويطلق على السرير، ويراد به هنا مطلق الفراش. وذِكر المهاد في هذا السياق، يوحي بنقيض ما تستعمل المهاد من أجله، فهي من أجل أن ينام الإنسان عليها ويستريح. ولكنها لهؤلاء أماكن للعذاب، فلا راحة، ولا نوم، ولا خروج منها.

القراءات:

١ - قرأ الجمهور (ويُشهدُ الله على ما في قلبه) بضم الياء وكسر الهاء ونصب لفظ الجلالة. وقرأ ابن محيصن، والحسن، وأبو حيوة: (ويَشْهَدُ اللهُ) بفتح الياء والهاء، ورفع لفظ الجلالة على الفاعلية. والقراءتان تؤديان معنيين مختلفين، لكنهما



متكاملتان. ففي قراءة الجمهور يُشهد الله بأن ما في قلبه مطابق لقوله. وفي القراءة الثانية، فإن الله يشهدُ على أن ما في قلبه غير مطابق لقوله. فالقراءة الثانية فيها تكذيب لادّعائه الإسلام. ويكون تكامل القراءتين على هذا النحو: يُشهد الله على ما في قلبه، والله يشهد على قلبه بأنه كاذب.

٢ - قرأ الجمهور (ويُهلكَ الحرثَ والنسلَ). وقرأ ابن محيصن، وأبو حيوة: (ويَهلكَ الحرثَ والنسلَ) بفتح الياء والكاف، ونصب الحرث. والقراءتان تؤديان معنيين مختلفين، لكنهما متكاملان. ففي قراءة الجمهور يكون الذي تُعرّض به الآية، هو القائم بإهلاك الحرث والنسل. وفي القراءة الثانية يكون هلاك الحرث والنسل نتيجة لسعيه في الإفساد، فيكون التكامل بين القراءتين على هذا النحو: يُهلك الحرث والنسل مباشرة، وغير مباشرة.

وقرأ عبد الوارث عن أبي عمرو (ويَهْلِكُ الحرثُ والنسل) بفتح الياء وضم الكاف؛ ورفع الحرث على الفاعلية، وتكون الجملة استئنافية، لتكون دالة على أن هلاك الحرث والنسل عمل مصاحب لعمله أو مستأنِف له.

وقرأ الحسن البصري (ويُهْلَكُ الحرث والنسل) بضم الياء وفتح اللام وضم الكاف، على البناء للمجهول، للإشارة إلى أن هلاكهما كثير لكثرة فاعلية، وكثرتهم تجعل التعبير بالمجهول سائغة.

وقرأ الحسن وابن كثير (ويُهلكُ الحرثَ والنسل) بضم الياء وكسر اللام وضم الكاف ونصب الحرث. وتدل على أنه يشهد الله على ما في قلبه في الوقت الذي يهلك هو فيه الحرث والنسل. وهذه القراءات تكمل القراءتين الأوليين.

٣ - قرأ كل من هشام، والكسائي، ورويس، والحسن، ونافع، وأبي جعفر، وابن محيصن، بإشمام الياء ضماً في (قيل).



(ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، والله رؤوف بالعباد)

قيل أن هذه الآية قد نزلت في صُهيب بن سنان، وسمّي الرومي؛ لأنَّ الروم كانوا قد أسروه في الجاهلية في إحدى جهات الموصل، فاشتراه بنو كلب، وكان من الأثرياء في الجاهلية.، وقد أسلم مبكراً فكان من السابقين في الإسلام. وبعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، خرج صهيب مهاجراً إلى الله ورسوله، وبينما كان في الطريق، لحقَ به نفر من المشركين، وحاولوا أسره، ولكنه كان فارساً شجاعاً، فلم يستطيعوا أن يقتربوا منه ليقيدوه. غير أنهم أحاطوا به في النهاية، ومنعوه من متابعة الهجرة، ثم فاوضهم على أن يخلوا سبيله مقابل أن يتنازل عن أمواله التي كان قد ادَّخرها في مكة، فتركوه وانطلق في سبيله إلى المدينة. فلما وصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بادره النبي حين رآه قائلاً: ربح البيع أبا يحيى، وتلا عليه هذه الآية.

(يشري نفسه) تعني أنه يبيعها. والمشريّ هنا - أي المبيع - هو النفس، والمشتري هو الله عزَّ وجلَّ، والهدف هو الحصول على رضوانه تعالى. ولما كان المبيع هو السلعة المتنازل عنها للطرف المشتري، فإن المتنازل عنه في قصة صهيب، هو المال الذي كان عنده، فلماذا جعل النفس هي المتنازل عنها لا المال؟ قلت: لما كان المال من الحاجات الأساسية للإنسان، من أجل استمرار حياته وبقائها، كان في ذلك إيحاء بأن الذي يقبل أن يتنازل عن كل ما يملك، في سبيل الله ورفعة دينه، يقبل أن يضحي بنفسه. فالتضحية بالمال كله، مؤشر إلى أن المضحّي، إنما يودع هذا المال عند الذي رزقه إياه. فإذا كان عنده هذا الاعتقاد، لم يكن كثيراً عليه أن يدخّر نفسه عند الله، فهو بائعها له تعالى.

وقد استدل عدد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الآية، على أن المراد من الآية، إلى جانب ما ذكرناه، مَن تقدم من الصفوف من جيش المسلمين، فخاطر بنفسه، فاقتحم صفوف الأعداء حتى قُتل. فقد أرسل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه جيشاً، فحاصروا حِصناً، فتقدم رجل عليه فقاتل فقُتل، فقال الناس: ألقى بيده

للتهلكة، فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه، فقال: كذبوا، أو ليس الله تعالى يقول: " وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ "؟

وحمل هشام بن عامر على الصف في إحدى المعارك فشقّه، فقال أبو هريرة: "ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله".

ولابن عباس - ترجمان القرآن - لفتة طريفة في الربط بين المذكور في الآية السابقة: " وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ "، والمذكور في الآية التي نحن في رياضها: "وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ" قال ابن عباس: اقتتل الرجلان، فسمعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو مارّ، فاستعاده فرفض ابن عباس أن يعيد، فلما ظل يلحّ عليه قال ابن عباس: أرى هذا أخذته العزة بالإثم، من أمره بتقوى الله، فيقول هذا: وأنا أشري نفسي فيقاتله فيقتتل الرجلان، فقال عمر بن الخطاب: لله تلادك يا ابن عباس (أحكام القرآن ١/ ١٤٥).

التوجيه النفسي والتربوي

يعمل المنهج الرباني في تربية النفس على تعليم التواضع، ونبذ الكبرياء، إلا على المستكبرين. والتواضع نفسياً هو أظهر ما يفتح الله به قلوب الناس للمتواضعين. أما حقيقته، فهي أن الإنسان المتواضع يزيل العوائق النفسية بينه وبين سائر الناس، وليست العوائق سوى أدران تظهر في النفس على أنماط عدوانية في السلوك الإنساني، كالبغضاء والحقد والحسد. تدخل هذه الأدران نفس صاحبها، فتجعل السلوك كله منطبعاً بواحد من هذه الأدران أو أكثر. فلا يقع الناس بعد ذلك موقع الرضا في قلب الإنسان؛ لأن قلبه مشغول بهذه الأدران.

ويعمل هذا المنهج على إراحة النفس من التلوث النفسي المتمثل في المخالفة بين السرّ والعلن، وفي خصومة اللدّد، وكل سبل الإفساد.



ادخلوا في السلم كافة

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝ فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ۝﴾.

مجيء الأمر الإلهي بالدخول في السلم، عقب الحديث عن فئتين من الناس، إحداهما تدعي خلاف الذي تظهره، والأخرى تبيع نفسها لله، دليل على حرص هذه الرسالة، على ألا يكون تباين، في ما لا ينبغي أن يكون فيه تباين. فالناس كافة مطالبون بأن يكونوا قادرين على كبح نوازع الشر في أنفسهم، ورفع نوازع الخير فيها إلى الدرجة التي تستحقها من الإيمان والعمل الصالح. ومن أجل أن الدعوة موجهة إلى الخلق جميعاً، لا إلى المسلمين وحدهم، فقد كان النداء الإلهي بـ "يا أيها الناس". والأصل في نداء الناس جميعاً بهذا الأسلوب، هو الحرص على أن يكون الجامع بين الناس، أقوى من دواعي الخلاف والاختلاف بينهم، وهي درجة في دعوة الناس إلى الله، لا مثيل لها في الخطاب الديني. ولا يُعرف أن الكتب السماوية التي بين أيدينا، وغير الكتب السماوية، تعمل على استثارة الهمّ الإنساني في الخطاب، كما هو في القرآن الكريم، وكما تمثله جملة النداء التي يقرؤها الناس كثيراً، فلا يعرفون مضمونها، ألا وهي "يا أيها الناس".

والدعوة إلى الدخول في السلم، كما هو في الخطاب الإلهي "ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً"، يعني أن الخروج من السلم ليس من مصلحة أحد من الناس، فلذلك كان الخطاب موجهاً إليهم جميعاً، وليس من مصلحة فئة معينة منهم أن تبقى خارج دائرة السّلم. ولذلك كان التعميم والشمول معبراً عنه بدقة في كلمة (كافة). وفي هذا الخطاب ما يدل على الأمرين المتناقضين وهما الدخول والخروج. فأنت لا تخاطب أحداً أن يدخل إلى البيت، إلا إذا كان خارجه. فالأمر بالدخول يوحي بوجود نقيضه، والدعوة إلى الدخول

تعني التوقف عن البقاء في الخارج ؛ لأنه لا مظلة في الخارج يأوي إليها الإنسان ، كالمظلة التي تؤويه وهو في الداخل ؛ داخل البيت أو البناء.

والسّلم من الكلمات التي يوحي وجودها بوجود نقيضها كذلك. فلا يذكر السلم أو السلام ؛ إلا تذكر الإنسان الحرب والاقتتال. وما تكون الدعوة في القرآن إلى الدخول في السّلم ، بمثل هذه الإحاطة والشمول ، إلا وهي تريد أن تذكّر بما تجره الحرب من ويلات وعذاب ، فالدخول في السلم يعني الخلاص من هذه الويلات.

والسِّلم بكسر السين وتسكين اللام ، هي قراءة أبي عمرو ، وحمزة ، وابن عامر ، وحفص ، وأبي بكر ، والحسن ، والأعمش ، ويعقوب. وهي لهجة عربية شائعة. أما السَّلْم بفتح السين وتسكين اللام فهي قراءة نافع ، وابن كثير ، والكسائي ، وأبي جعفر ، وابن محيصن ، وهي لهجة عربية شائعة كذلك. وأما (السَّلَم) بفتح السين واللام فهي قراءة الأعمش. وبذلك تكون القراءات الثلاث قد استوعبت التنوع اللهجي للكلمة ، وهذا لا يكون إلا في القراءات القرآنية ، بسبب أن تلك القراءات سجل للهجات العربية. إن هذه الكلمة من الكلمات التي فيها دعوة شاملة ، تعني الناس جميعاً ، ولا تعني قبيلة ولا فئة دون غيرها. ولذلك فإن استيعاب هذه القراءات ، للتنوع اللهجي الكائن بين أبناء القبائل المختلفة ، فيه إيحاء بشمول الدعوة ؛ إيحاء يظهر باستيعاب القراءات. فكأن الأمر الشامل يحتاج إلى استيعاب الشمول اللغوي واللهجي. هذا دليل آخر نقدمه على أن القراءات القرآنية باب واسع من أبواب الإعجاز القرآني.

(ولا تتّبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدوّ مبين)

النهي في هذا الجزء من الآية ، دال على التحذير ؛ بدليل أنه قد ذكر بعد ذلك ، أن الشيطان عدو مبين للمخاطبين. فأنت تنهى من تخاطبه ، عن الوقوع في حبائل عدوه ، فتذكره بعظيم عداوته له ، من أجل ألا يقع في شرك عدوه ، فيكون نهيك له للتحذير. وليس التحذير عن التهديد ببعيد ، فما دام الذي يخاطب الإنسان هو خالقه ، فتحذيره له يتضمن تهديداً ، من أجل عدم الوقوع في شَرَك الشيطان.



وقد جاء التحذير بعبارة (ولا تتّبعوا خطوات الشيطان). فهو نهي عن الاتّباع، وليس نهياً عن الوقوع؛ لأن الوقوع في حبائل الشيطان، إذا لم يرجع الإنسان مباشرة عن خطئه، لا بد صائر إلى الاتّباع. وما يوقع الشيطان الإنسان في خطأ، إلا وهو يهدف إلى ما هو أبعد من هذا الخطأ. إنه الاتّباع المطلق للشيطان، بحيث تغلق معاصي الإنسان منافذ الخير إلى قلبه، ويصبح تابعاً للشيطان، يأمره فينفذ، ويزيّن له الشرّ فلا يجد أحسن منه، ويبغض له الخير، فلا يجد أثقل منه على نفسه.

وتحمل عبارة (خطوات الشيطان) ما تحمله من الدلالة على التدرج في المعصية؛ حتى يصير اتباعاً مطلقاً، فيبدأ الشيطان بتزيين المعاصي الصغيرة، إذا يئس أن يوقع الإنسان في الكبائر أول الأمر. فإذا تهاون المرء بهذه الصغائر، أصبحت هي نفسها كبائر باستصغارها؛ فاستصغار الصغيرة كبيرة من الكبائر؛ فإذا اطمأن الشيطان إلى ذلك، فتح له أبواب المعاصي كلها، فنال منها حتى يصير آلة لها. فإذا حدث ذلك أيضاً تركه الشيطان ليفعل ما يشاء؛ لأنه سيصبح هو نفسه أقدر على أمر نفسه بالمعاصي، من أمر الشيطان له، فيصبح شيطاناً من الإنس. وهذا يوضح لنا كيف أن شياطين الإنس ربما ابتكروا أساليب في المعاصي، لا تقدر عليها شياطين الجن، هذا كله بسبب التدرج الذي تكون عليه خطوات الشيطان. وبسبب أن الإنسان إذا استمرأ المعصية، جهد باحثاً عن المعاصي، تماماً كما يقتفي القائف خطوات من يبحث عنه. وهذا يعني أن خطوات الشيطان تجد لها في النفس قدراً كبيراً في تفكير الإنسان وبحثه. فبدلاً من أن يبحث عن الحق والخير، فإنه يبحث عن الباطل والشرّ. هذه هي نتيجة اتّباع خطوات الشيطان.

(فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم)

الشرط في هذه الآية، يدل على تفريع ما سبق بيانه من التحذير المذكور في الآية السابقة. والمقصود بالزلل هو الوقوع في الإثم والمعصية. والزلل يدل على التعثّر والوقوع بعد الثبوت والتمكّن. والدليل على ذلك ما جاء في آية النحل: " وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلَۢا بَيۡنَكُمۡ فَتَزِلَّ قَدَمُۢ بَعۡدَ ثُبُوتِهَا " (النحل ٩٤). وكذلك قوله تعالى: " فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا



فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ " (البقرة ٣٦). فقد كانا ثابتين في الجنة متمكنيْن أمكنيْن فيها، بل إن الآية التي نحن في رياضها تدل على ذلك. فالآية تقول: " فَإِن زَلَلْتُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ". ولا شيء أقوى في الدلالة على الثبوت والتمكن، من معرفتهم للبينات.

ومجيء البينات للمخاطبين يعني الإيمان بها، ومعرفتها، أي أن الحجة قائمة عليهم، فلا عذر لهم إذا زلّوا ووقعوا في الإثم. ولا يكون عقابهم مثل عقاب من لا يعرف هذه البينات فلم يؤمن بها من قبل. فإن عقابه أشد من عقابهم والعياذ بالله تعالى، وقد كان بعض أشياخنا يقولون:

وعالم بعلمه لا يعملنْ معذّبٌ في النار مع أهل الوثن

بعد هذا الشرط القوي في التحذير، يجيء جوابه دالاً على تهديد عظيم، لا أرى مثله تهديداً. تقول الآية: " فَإِن زَلَلْتُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾ ". وهذا يعني أن الزلل بعد التمكن والثبوت، وبعد معرفة آيات الله، وبعد العلم اليقيني بصدق ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، سيوقع في المذلة والمهانة؛ لأن الله عزيز لا يقبل أن تنتهك حرماته. وأيّ انتهاك؟ إنه انتهاك الحرمة مع العلم، والوقوع في الإثم مع معرفة عقوبته. إن الله عزيز لا يقبل لعباده المؤمنين أن تذلهم المعصية، وأن يكونوا عبيداً لها، عزيز لا يقبل الدين مختلطاً بالهوى، ولا يقبل الطاعة ملوثة بالمعصية، ويبغض النكوص بعد الثبوت أشد البغض، ولا يقبل أن تكون البينات التي أنزلها في القرآن كلمات تُتلى بعيدة عن السلوك القويم. هذه بعض تجليات عزّته الكائنة في (أن الله عزيز حكيم).

ولكنه تعالى حكيم؛ فعزّته كلها حكمة، وحكمته كلها عزّة، أما أن عزّته تعالى حكمة فلأنه لا يقتصّ من صاحب الزلل بمجرد وقوعه، فيترك له الباب مفتوحاً للرجوع إليه. وأما أن حكمته عزّة فلأنها حكمة العزيز الجبّار المتكبّر ذي الطّوْل، سبحانه وتعالى عما يشركون.



(هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظُلَل من الغمام، والملائكة، وقضي الأمر، وإلى الله ترجع الأمور)

أطال المتكلمون الحديث في هذه الآية، فنجا من نجّاه الله، ووقع في جنب الله من وقع. إن الوهم الأكبر الذي وقع فيه بعض الناس، هو أنهم ظنوا أن الله تعالى يأتي، تحوطه ظلل من الغمام والسحاب. وكان من نتيجة هذا الوهم في الفهم، أنهم وقعوا في التجسيد والتشبيه، مما لا علاقة للآية به، بل إن الآية تنفيه ضمناً.

وقبل أن نأتي على ما قاله بعض أهل العلم، في تفسير هذه الآية، أقول: القرآن يفسّر بعضُه بعضاً. ولما كان الأمر كذلك، لا ينبغي أن ننظر واهمين في آية، ونغفل آية أو آيات أخرى تفسرها. فالله عزّ وجلّ يقول: "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ" (النحل ٣٣). وعلى ذلك، فالآتي هو أمر الله الديان، الحكم، العدل. ويؤيد هذا الفهم أن الآية نفسها، ذكرت أمر الله صراحة فقالت بعد ذلك مباشرة: "وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ". فالآتي إذن هو أمر الله، والمقضيّ هو أمر الله. ويكون في الآية التي نحن في رياضها، إيجاز حذف؛ فالتقدير هو: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله... ولكن ما مسوغ الحذف هنا؟ قلت: للدلالة على أن الله عزّ وجل، لا غيره، هو الآتي بأمره سبحانه، فالأمر له، والحكم والقضاء له، سبحانه عما يشركون.

وهذا التفسير يصلح للدلالة على حدوث ذلك في الدنيا والآخرة، فقد يكون أمر الله بالعذاب في هذه الدار أو تلك، وإذا كان ذلك في الدنيا فما المقصود من ذكر الظلل؟ أولا يكفي أن يأتي أمره سبحانه، من غير ظلل من الغمام؟ وقد سأل الزمخشري هذا السؤال، فقال: "ولمَ يأتيهم العذاب في الغمام؟"، ثم أجاب على ذلك فقال: "لأن الغمام مظنة الرحمة، فإذا نزل منه العذاب، كان الأمر أقطع وأهول... لأن الشرّ إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أعمّ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير" (الكشاف ١/ ٣٥٣).



وإذا كان المقصود من ذلك عذاب الآخرة، فكل ما يراه أهل الشر والسوء في الآخرة، هو في حقيقته جزء من العذاب. فإتيان أمر الله في ظلل من الغمام، قد يوهمهم أن الله سيخفف عنهم، فيكون من أمر ذلك ما يكون.

وقد يكون المقصود من ذلك التعريض باليهود، بدليل أن الآية التي بعد ذلك مباشرة تقول: "سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ". فاليهود يعتقدون أن الله كان يأتي إلى باب خيمة الاجتماع التي كان موسى يجتمع فيها بشيوخ بني إسرائيل في عمود من السحاب. تقول التوراة التي بين أيديهم الآن: "وكان جميع الشعب إذا خرج موسى إلى الخيمة يقومون ويقفون؛ كل واحد من باب خيمته، وينظرون وراء موسى حتى يدخل الخيمة. وكان عمود السحاب إذا دخل موسى الخيمة ينزل ويقف عند باب الخيمة، ويتكلم الرب مع موسى، فيرى جميع الشعب عمود السحاب واقفاً عند باب الخيمة، ويقوم كل الشعب ويسجدون كل واحد باب خيمته. ويكلّم الرب موسى وجهاً لوجه كما يكلم الرجل صاحبه" (سفر الخروج ٣٣/ ٨ - ١١).

إذا كانت الآية "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ......" تعني بني إسرائيل؛ ففي هذا تعريض بمعتقدهم التجسيدي الذي يجعل الإله ينحصر في عمود من السحاب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إذا كانت الآية تعنيهم، فهي تحكي معتقدهم على سبيل التبكيت. وبذلك لا يكون في الآية إيجاز حذف، كالذي قدرناه من أن الآية تعني مجيء أمر الله عزّ وجلّ. ويكون معنى الآية كلها هكذا: ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، والملائكة.

وعليه تكون (هل) نافية، ولقد وجدت بعض المفسرين ينظرون إلى (هل) على أنها للتحقيق. قال ابن عاشور رحمه الله: (وحرف "هل" مفيد الاستفهام، ومفيد التحقيق، ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه) (التحرير والتنوير ٢/ ٢٨٢).

قلت: ليست (هل) دالة في هذا السياق على التحقيق، بل هي دالة على النفي؛ إذْ المراد هو: ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام. وقد جاءت (هل) دالة على النفي في آيات كثيرة، كما في قوله سبحانه: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ



وَٱلۡبَصِيرُ"(الأنعام ٥٠)، وقوله سبحانه: "هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥ" (الأعراف ٥٣)، وقوله: "هَلۡ يُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝" (الأعراف ١٤٧)، وقوله: "فَهَلۡ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ ۝" (النحل ٣٥)، وقوله: "هَلۡ يَنصُرُونَكُمۡ أَوۡ يَنتَصِرُونَ ۝" (الشعراء ٩٣).

(وقضي الأمر، وإلى الله ترجع الأمور)

إذا كان الحديث عن أمر الله وعذابه في الدنيا، فإن عبارة "قضي الأمر" تعني أنه قد تم إنزال العذاب بهؤلاء الكفرة في الدنيا، وانتهى أمرهم بأمر الله وحكمه وقضائه. وإذا كان المقصود هو أمر الله وعذابه في الآخرة، فإن عبارة "قضي الأمر" تعني أن الله قد حكم عليهم بالخلود في النار. وإذا كان اليهود هم المقصودين، فإن العبارة تعني أنهم ينتظرون مجيء الحق في ظلل من الغمام، وكأنه قد قضي الأمر بذلك.

أما أن الأمور ترجع إلى الله، فالمقصود به تكذيب اليهود، عند افتراض أن المتحدث عنهم هم اليهود. فإليه وحده، وليس لرغبات اليهود، ترجع الأمور كلها. وعند افتراض أن المقصود هو الحساب في الدنيا والآخرة، فإن عبارة "إلى الله ترجع الأمور" تدل على تثبيت الاعتقاد، بأن ما يجري في الدنيا والآخرة مردّه إلى الله وحده لا شريك له.

القراءات:

١ - قرأ الجمهور "والملائكةُ" بالرفع عطفاً على لفظ الجلالة في قوله سبحانه: "أن يأتيهم الله...". وقرأ الحسن، وأبو جعفر، "والملائكةِ" بالجر، عطفاً على الظلل، أو عطفاً على الغمام.

٢ - قرأ الجمهور "وقُضِي الأمر". وقرأ يعقوب الحضرمي: "وقَضْيِ الأمر" على أنه مصدر مجرور.

٣ - قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ونافع، وأبو جعفر، وعاصم: "تُرجع الأمور" بضم التاء وفتح الجيم بالبناء للمجهول. وقرأ ابن عامر، وحمزة، والكسائي، وخلف، ويعقوب، وابن محيصن: "تَرْجع الأمور" بالبناء إلى المعلوم. وهاتان القراءتان دالتان



على استكمال صور الرجوع إلى الله. فالأمور بنفسها راجعة إلى ربها ؛ لأنه هو خالقها ، ويُرجع أهل كل أمر إلى الله أمرهم. ومن الواضح أن هذه القراءة تدل على أنه ينبغي أن تُرجع الأمور إليه ، وأنها كذلك تُرجع إليه لأنه خالقها. فهي على ما هي عليه راجعة إليه ، وهي على ما ينبغي أن يكون ، راجعة إليه كذلك.

التوجيه النفسي والتربوي

السّلم بمعناه الشرعي سِلمان ، أحدهما السّلم مع الله عزّ وجلّ. وهذا لا يكون إلا بالدخول في الإسلام. إن دين الله عزّ وجلّ هو دين سلام النفس مع ذاتها ، وربّها ، والناس أجمعين. فإن اعتقاد المسلم بربه ، وبالآخرة ، وبالثواب والعقاب فيها ، يجعل في النفس أريحيّة في التعامل مع الأشياء. فلا يكون في صدر المسلم حقد على أحد ؛ لأن الحقد ضد سلامة النفس ، ولا يجد المسلم في نفسه محلاً للحسد ؛ لأنه يعلم ،أن الحسد عجز عن إبصار حقيقة العطاء ، وأن كل إنسان مُهَيّأ لما خلقه الله ، فلا مجال للحسد. ويكون تعامل النفس مع المثيرات الخارجية ، دلاً على ثقة بالله. وهذه الثقة هي التي تمنحه ثقة بنفسه ، فلا يضعف أمام المثيرات والمؤثرات الخارجية ، ولا يستسلم لها ، ولا يكون صدره محلاً للعداوات والمشاحنات. يصاحب بسلم ، ويفارق بسلم. ويأمن الناس منه على أنفسهم ، فيأمن هو على نفسه منهم ، فأي سلام أعظم من هذا السلام!

وأما السلام الآخر ، وهو الأشيع في الاستعمال ، فهو السلام السياسي والعسكري الذي يكون بين الدول ، ولهذا السلام منطلق نفسي أساسه قدرة النفس على استيعاب الأحداث ، بحيث يمكن التصرف معها ؛ إما بالتنازل عن الثوابت الأساسية للأمة ، وإما بمراعاة ظروف معينة ، ليست الأمة قادرة على مواجهتها ، وإما بقبول الأطراف كلها لتنازلات مشتركة ، دون أن يكون في ذلك أي تنازل عن شيء من ثوابت الأمة.

أما السلم بمعنى التنازل عن ثوابت الأمة فليس سلماً، بل هو استسلام لأعداء الله، مهما كانت الظروف والأحوال، فهذا النوع من السلم غير جائز. وأما مراعاة الظروف المتقلبة التي من شأنها أن تضطر الأمة إلى معاهدات، لا يكون فيها أذى لأحد من المسلمين، تحت أي ظرف كان، فذلك أمر جائز، ولكن جوازه محدود بمدته؛ بمعنى أنه يزول إذا زالت هذه الظروف القاهرة.

الاستعداد ليوم الحساب هو الطابع الأظهر في حياة المسلم؛ ولذلك فهو يحاسب نفسه قبل أن يحاسبه الناس، يبحث عن الخير فيفعله، ويتجنب الشر في القول والفعل، ولا يجد سبيلاً إلى الإصلاح إلا سلكه. يعلم أن الموت لا ينتظر أحداً حتى يصلح نفسه، ويعلم أن كل لحظة من لحظات حياته، وقت متوقع لمجيء الموت، فلا ينتظر أن يبادره الموت وهو على غفلة من الله، بل ينتظر لقاء الله، والوقوف بين يديه، وهو مستعد لتلك اللحظة، بكل ما آتاه الله من قدرة، على الاستقامة والعمل الصالح.

سل بني إسرائيل

﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍۗ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٢١١﴾﴾.

توجيه الأمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأن يسأل بني إسرائيل، فيه تعليق للسؤال، وتقرير تقديري لما بعده. وبيان ذلك هو أن السؤال معلق؛ أي أنه ليس من المقصود أن يتوجه الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى أن يسأل بني إسرائيل، كم آتاهم الله من آية بيّنة. ومثل ذلك أنك عندما تخاطب شخصاً، عن شخص آخر أغضبك، بعد أن تكون قد أحسنت إليه، وأكرمته، وأجزلت له العطاء، ورفعته، وأدنيته إليك، فتقول وأنت تحكي للشخص الثاني: اسأله كم أكرمته، وبماذا أحسنت إليه، اسأله كم أجزلت له العطاء، اسأله كم أدنيته مني ورفعته.



في كل ما قلتَه، لم تكن تقصد أن يتوجه الشخص المخاطَب إلى المعنيّ، من أجل أن يسأله عما قلت؛ فقد يكون على معرفة بكل ما قلته. ولهذا فهو يفهم من قولك (اسأله) تعليق السؤال. ويفهم من كل ما ذكرت أنك: تقرّر هذه الأمور التي تحتاج إلى تقدير، بل كان من حقها أن تكون محل تقدير، **فهي إذن من باب التقرير التقديري.**

وقد أجملت الآية ما آتاه الله لبني إسرائيل، وأفردته، أما أنها أجملته، فقد عبّرت عنه بـ (كم) فقالت: "كما آتيناهم من آية بيّنة" و (كم) هنا إخبارية وليست استفهامية؛ لأن السؤال ليس مقصوداً، بل هو معلق كما قلت. وأما أنها أفردته فقد جعلته بصيغة المفرد "آية بيّنة". والإفراد هنا يشير إلى جنس الآية، وجنسها أدل على الكثرة من الجمع. هذه واحدة. ثم إن الإفراد يشير إلى عظمة كل آية من الآيات البينات التي آتاها الله لبني إسرائيل، والدليل على ذلك أنه وصفها بأنها "بيّنة". وكونها بيّنة لا يعني أنها واضحة فقط، ولكنه يعني أنها كانت واضحة في عظمتها، واضحة في الميز بين الحق والباطل، واضحة في تميزها، واضحة في خصوصية ما آتاهم الله.

كذلك وصفت الآية الكريمة، كل آية من الآيات التي آتاها الله لبني إسرائيل بأنها "آية بينة"، من أجل أن تظهر أنها ليست أهلاً للتبديل والتحريف، ليست أهلاً للكفران والنكران، ولهذا جاء التهديد الإلهي بعد ذلك مباشرة: "وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٢١١﴾".

وتبديل النعمة شر مطلق؛ وعندما تنسب النعمة إلى الله عزّ وجلّ، فإن تبديلها يكون أسوأ وأفظع. وعندما تكون النعمة قد جاءته فأبصرها بعينيه، وعاشها، فلم يسمعها خبراً، بل عاشها وتنعم بها، فإن كفرانها يكون أشد قبحاً، وأكثر استحقاقاً للعذاب الشديد.

بدأ صدر الآية بالحديث عن بني إسرائيل "سَلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ"؛ فالحديث إذن عن مخصوصين. ولكن الآية اختُتمت بـ "وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ"؛ فالحديث



إذن عن عموم لا خصوص فيه ؛ لأن (من) اسم شرط يدل على كل من يبدل نعمة الله، سواء أكان من بني إسرائيل، أم من غيرهم، فما الهدف من ذلك؟ قلت: هذا التفات من مخصوص معلوم، إلى عموم غير محدّد. والهدف من ذلك هو تهديد الآخرين، الذين آتاهم الله نعماً كثيرة، فأغدقها عليهم وأغرقهم فيها. وهو تحذير وتهديد للمسلمين حتى لا يفعلوا ما فعله بنو إسرائيل من الكفر. ولكن الله عزّ وجلّ يعلم أن هذه الأمة لن تكفر كما كفر بنو إسرائيل، فجاء التحذير بصيغة العموم، حتى لا يكون المسلمون هم المهددين دون غيرهم. هذا وجه.

على أن التهديد نفسه " وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ " يعني أن القانون الإلهي، في معاقبة الذين يبدلون نعمة الله، يقتضي أن يكون العقاب شديداً، وسينطبق هذا القانون على بني إسرائيل.

وفي نظري أن جملة (فإن الله شديد العقاب) ليست جواب الشرط بأي حال من الأحوال؛ لأنها ليست جزاء للشرط: "من يبدل نعم الله". وعلى ذلك، فجوات الشرط محذوف تقديره: فسيعاقبه الله عقاباً شديداً، وأما جملة: فإن الله شديد العقاب فهي تعقيب. وهذه مسألة كنت قد وضحتها بالتفصيل في كتابي: "الشرط والاستفهام في الأساليب العربية".

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآية دروس نفسية وتربوية عظيمة، فعلى الإنسان أن يكون قادراً على تبصّر الحقائق، والتسليم بها. والأساس النفسي لتبصّر الحقائق، ماثل في قدرة الإنسان، على استخدام طاقاته العقلية والوجدانية. وعندما تستخدم هذه الطاقات في ما خلقت له، فإنها تكون قادرة على توليد طاقات وحاجات أساسية في الحياة الإنسانية. ويتم إشباع الحاجات بأن يتقبل الإنسان ما يهديه إليه ربّه، ويتقبل ما يكرمه به من فضل ونعمة، فلا يكفر شيئاً من ذلك ولا ينكره.



وتصبح الطاقات نفسها، دوافع إلى البحث والنظر والاستقصاء، فلا يمرّ على نعمة أكرمه الله بها، إلا وهو يبصرها فضلاً عظيماً، وآية بيّنة تستحق الشكر والحمد.

وعندما يكون هذا هو حال الإنسان، فإنه يبصر كرم الله في ما كشف له من آيات عظمته ووحدانيته. وتصبح هذه الآيات في نفسه، أعظم مُستَقراً، من أي دافع من الدوافع الدنيوية، فلا يجرؤ على نكرانها، ولا على تبديلها، ولا على استعمالها في أغراض دنيوية تافهة، ولا ينال من مضمونها بما يحرّف هدفها، ويلغي حقيقة كونها آية، ولا يستعملها في الاستعلاء على الناس، وإلحاق الأذى بهم.

أما عندما تصبح المطالب الدّنيَّة دوافع قوية في نفس الإنسان، كما كانت في نفوس بني إسرائيل، فإن الدافع إلى استبصار حقيقة الآية البيِّنة، لا يصبح دافعاً رئيساً، بل لا يصبح دافعاً. ومن هنا، يستوي عنده، أن يعرف الآية أو يجهلها. فإذا كان هذا شأنها في نفسه، تطاول عليها فحرّفها، وأسقط عنها الحق الذي تستحقه من الحمد والشكر.

وقد كان استبصار الآيات البينات في المنهج الإسلامي، هو الدافع القوي لبناء الإنسان القادر على اكتشاف كثير من الحقائق العلمية، واستيعاب قضايا العلم، وتعليمها للإنسانية، في وقت كانت فيه شعوب العالم وأمَمُه غارقة في الجهل والخرافة. لقد استثمر المسلمون ما آتاهم الله من آيات بينات، وكانت الأمم السابقة، ومنهم بنو إسرائيل، غير قادرة على استبصار الآيات التي آتاهم الله إياها.

زُيِّن للذين كفروا الحياة الدنيا

" زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢١٢﴾ ".

تلخص هذه الآية الكريمة فقه الصراع بين الحق والباطل، بين الكفر والإيمان. فأظهر سبب لهذا الصّراع، أن الدنيا قد زُيِّنت للذين كفروا. أما من الذي زيَّنها؟ فالله عزّ وجلّ زيَّنها ليبتليهم أيشكرون أم يكفرن. غير أن الله تعالى ما أخفى عنهم حقاً؛ فقد جعل



فيهم القابلية على أن يستمتعوا بالحياة الدنيا، وأوجد في الدنيا كل ما يلبّي حاجات الإنسان الفردية والاجتماعية. فتزيين الله للدنيا إنما كان بأن جعلها موطن النعم الكثيرة، وجعل في الناس القدرة على الاستمتاع بها. غير أنه جعل في قدرة الاستمتاع هذه، القابلية للانضباط، والقابلية للانفلات. وهنا تكون مسؤولية الإنسان، فهو قادر على ضبط شهواته ورغباته، بمقتضى المعايير السماوية، وهو قادر على أن يفلت لها العنان حتى تهلكه.

وزيّن أهل الدنيا بعضهم لبعض، هذه الحياة الدنيا؛ لكن بأن يغرّ بعضهم بعضاً، ويكذب قوم منهم على غيرهم، فيقلّد كل واحد منهم الآخرين، بل إن التسابق على حُطام هذه الحياة، يجعل أهلها يقتتلون من أجلها، ويوقع بعضهم بعضاً في المهالك، ويدل بعضهم بعضاً على سبل الشر، فينبغ أهلها في الوصول إلى ما لا يستطيع أحد أن يصل إليه من الشر، إلى أن تكون الدنيا هي كل ما يرجوه.

وزيّن الشيطان الدنيا لأهلها؛ ففتح لهم أبواب الحرام، فوجدوها سائغة ميسورة، فدخلوا منها. وكلما استمتعوا بارتكاب معصية، زيِّنت لهم هذه المعصية ارتكاب ما هو أفضع منها.

اقتطف الّذين كفروا من الحياة الدنيا، كل ما شاء لهم الهوى أن يقتطفوه. فعندهم المال والجاه والسلطان، وبأموالهم يستطيعون أن يشتروا الذمم، ويستعلوا على الخلق. والمؤمنون ليسوا أهلاً للاستعلاء على الخلق؛ ليس لأنهم غير قادرين على أن يفعلوه، بل لأنهم لا يقبلون لأنفسهم السقوط كما سقط الذين كفروا. وهنا تكون المفارقة بين أهل الإيمان وأهل الكفر. فالمستكبر يجد المتواضع ضعيفاً فيتمادى عليه ويسخر منه، والمستكبر يجد المال بين يديه أداة للحصول على كل متعة، والمؤمن لا يفعل ذلك ولا يقبله لنفسه، ويكون من نتيجة ذلك أن هؤلاء المستكبرين يسخرون من الذين آمنوا. إنها صورة من صور الاحتكاك الاستعلائي. هذا هو شأن الصراع بين الذين آمنوا والذين كفروا.



(والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة)

كأنّ الآية تقول: العبرة بالآخرة، فالمتقون فوق هؤلاء في الآخرة. وهذا يعني أن الذين كفروا قد خسروا كل ما كانوا يملكونه في الحياة الدنيا. بل سيكون ذلك كله عذاباً أليماً لهم، وأما المتقون فهم عند ربهم في جنات النعيم، فأين هؤلاء من أولئك؟

وفي الآية ما يوحي بأن الذين قد يكون لهم الصولة والجولة في الدنيا، ولكنهم في الآخرة هم الأخسرون. وفي الآية أيضاً تطمين للمؤمنين، ومواساة لمشاعرهم وهم يرون الحياة الدنيا نصيباً للذين كفروا.

والفوقية المذكورة في الآية الكريمة هي الفوقية الغائية، بمعنى أنها تدل على تباين الغايات. فالذين كفروا في الحضيض، والذين اتقوا في أعالي جنات النعيم. إذا كانت هذه مقارنة، وهي كذلك، فهي مقارنة الغاية بالغاية لا مقارنة قريب بقريب. فليس المؤمنون فوقهم الكافرين فوقية القرب، بل الفوقية التي تدل على تباين الغايات.

(والله يرزق من يشاء بغير حساب)

كان مجيء هذا الجزء من الآية، بعد الحديث عن تزيين الحياة الدنيا للكافرين، وسخريتهم من المؤمنين، وكون المؤمنين فوقهم يوم القيامة، لتحقيق دلالات كثيرة منها: أن الله عزّ وجلّ يرزق المتقين في الآخرة بغير حساب، مع كونهم يستحقون الثواب، وأن الله يرزق الناس جميعاً في الدنيا؛ لا بسبب أنهم يستحقون ذلك الرزق بالضرورة. فإنه يرزق بغير حساب، فعبارة (بغير حساب) تعني التوسعة في الرزق، كما تعني أنه عندما يرزق أحداً من خلقه، لا يعني أن ذلك المخلوق يستحق هذا الرزق بالضرورة.

التوجيه النفسي والتربوي

زينة الدنيا تجعل الناس يتعلقون بها ويحبونها. أما الذين آمنوا بربهم، فإن قلوبهم لا يكون فيها مجال للتعلق بالحياة الدنيا. وأما الكافرون فإنهم يتعلقون بهذه الزينة، حتى يصيروا عبيداً للدنيا. فالقضية إذن في وجود فراغ، أو عدم وجوده في القلب، فالفرق بين قلب المؤمن وقلب الكافر، كالفرق بين عبد لربه وعبد لهواه.



والـذين كفـروا عـندما يـسخرون مـن الـذين آمـنوا ؛ فـإنهم في حقـيقة الأمـر ، يـسخرون من أنفسهم ؛ لأنهم يجدون مركب نقص في أنفسهم ، لا يستطيعون بمقتضاه ، أن يـتعالوا علـى الحـياة الدنـيا ، وأن يـسموا فـوقها. فيـسدّون مـركب الـنقص بالـسخرية مـن المؤمـنين ، ليقـنعوا أنفسهم أنهـم الأعلـى وأن المؤمـنين هـم الأدنـى. فسخرية الكافـرين مـن المؤمنين مرض نفسي ، حقيقته الاستعلاء بالأذى.

ومـن مشكلات علم النفس الحديث ، أنه ينظر إلى التعلق بالحياة الدنيا ، باعتبار أنـه إشباع لحاجـات الإنسان. وليس الأمـر كـذلك بالتأكيد. إن التعلق بالحياة الدنيا إشباع لحاجات الإنسان المريض لا السّويّ. ولست أجد حاجة نفسية أعظم من أن يتعالى الإنسان علـى كـل مـا يجعله عبداً ذليلاً لمتطلبات الدنيا. إن القرآن العظيم يضـع هـذه الحاجـة - وهي التعالـي علـى زيـنة الحـياة الدنـيا - أمـام أعيـنـنا ، لنبـصر بهـا حقائـق الدنـيا والآخـرة لأن السقوط في الزينة لا يجعلنا نبصر سوء عاقبتها.

كـان الـنـاس أمـة واحـدة

"كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ"

هـذه الآيـة كسابقتها ، تجمـل طرفاً مـن حقيقة الـصراع بـين الحـق والباطل ، بين الكفـر والإيمـان. تبدأ الآية بتقرير أن الناس في بداية عهدهم بالحياة على الأرض ، كانوا أمة واحـدة متماثلة في سـلامة اعـتقادهم ، وعـدم تلـوثهم بالكفر والوثـنية. وكانـوا كـذلك أمـة واحـدة متماثلة ، في عـدم اختلافهم علـى شـؤونهم الدنيوية ، فكلٌّ منهم يأخذ من الدنيا ، بقدر ما هو متيسّر له.

وعلـى ذلـك فـإن بدايـة الحـياة علـى الأرض ، كانـت مُبرأة مـن كـل دواعـي الاخـتلاف ، وذلـك على الرغم من كونهم قبائل مختلفة. فإن اختلاف قبائلهم ، وربما تباعد



أماكن سكناهم، واختلاف ألسنتهم، لا ينفي أنهم كانوا أمة واحدة، متماثلة في سلامة الاعتقاد.

والآية تقرر بصريح العبارة، أن الناس اختلفوا بعد ذلك، وأنه بسبب الاختلاف أنزل عليهم الكتب السماوية، وهذا واضح في قوله تعالى: "لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ". والاختلاف يعني بقاء بعضهم على سلامة الاعتقاد، وانحراف بعضهم الآخر عن دين أبيهم آدم عليه السلام. وكان هذا الاختلاف سبباً في بعث الأنبياء؛ ليعيدوا إلى الناس سلامة فطرتهم، وتآلف قلوبهم.

وقد ذهب بعض العلماء، إلى أن ثمة حذفاً في صدر الآية؛ فالتقدير هو: "كان الناس أمة واحدة فاختلفوا". قلت: ومسوّغ هذا الحذف هو ذكر الاختلاف بعد ذلك، فاستقام حذفه، ليكون أبلغ في الدلالة على أن الأصل هو عدم الاختلاف، وأن الاختلاف طارئ على هذا الأصل. ثم إن استهلال الآية بالفعل (كان) يعني أن الأصل لم يعد كذلك، فالفعل (كان) يدل على تغير الأصل.

هذا هو المعنى الأظهر لكون الناس أمة واحدة. ولكن ثمة معنى آخر، وهو أن الناس كانوا متماثلين في جهالتهم، وبساطة حياتهم وبدائيتها، لعدم معرفتهم بسبل استثمار الحياة على الأرض استثماراً واسعاً. فحدث بعد ذلك أن الله قد أرسل إليهم المرسلين معلمين، فعلّموهم الخير، وبشّروهم بحسن عاقبتهم إذا هم اتّبعوه، وحذّروهم من نقيضه وهو الشرّ، وأنذروهم بسوء عاقبتهم إذا هم اتّبعوه. ثم علّمهم الله عزّ وجلّ الكتابة فعرفوها. وأنزل بعض الكتب، من أجل أن يستثمروا معرفتهم بالكتابة، في تذكر الحق الذي أمرهم الله وتعليمه للناس، واجتناب الشر الذي نهاهم عنه، وتحذير الآخرين منه.

فكلمة (الحق) في قوله سبحانه: "وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ" ليست قيداً على الفعل (أنزل)، وإنما هي بيان لوظيفة الكتاب؛ لأن إنزال الله لا يكون إلا بحق.

وظاهر النص يشير إلى استفحال الاختلاف بين الناس؛ ذلك أن رقعة الاختلاف تتسع عند عدم وجود الضوابط التي تميز بين الخير والشر. فأنزل الله تلك



الضوابط التي أشارت إليها الآية بأنها الحق. قلت إن الجار والمجرور (بالحق) بيان، وأزيد فأقول إنهما بيان تلك الضوابط الإلهية التي ترد الناس إلى فطرتهم وسلامة اعتقادهم.

وسواء أكان المعنى الأول هو المراد أم الثاني، فقد ساد الاختلاف بين الأمم واتسع. ولكن سيادته واتساعه، ما كان إلا بسبب البغي الذي ساد فيهم وانتشر.

وينبغي أن نتنبه إلى أن النص يشير إلى اختلافين بين الناس، كان أحدهما قبل بعث النبيين، ومن أجله بعثوا. وهذا واضح في كون الناس في الأصل، أمة واحدة فاختلفوا، فبعث الله النبيّين.

والآخر كان بعد انبعاث النبيين، واتساع رقعة الاختلاف واحتدامه. والآية تتحدث عن هذا بوضوح، فتقول: " وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ". أي ما اختلف في الحق إلا الذين عرَّفهم الله به. وقد كان هذا بعد النبوّات والضمير في الجار والمجرور (فيه) يعود على الحق.

(بغيًا بينهم)

البغي هو الظلم والفساد، وهو مفعول لأجله؛ أي أنهم اختلفوا طلباً للبغي. وفي هذا تقرير واضح بأن البغي هو سبب الاختلافات التي تؤدي إلى الحروب والدمار، ولا تؤدي إلى وحدة الإنسانية، والتئام جروحها، وائتلاف أممها وشعوبها. وقد جاء الجار والمجرور (بينهم)، بعد المفعول لأجله (بغياً)، لتداخل صور البغي وتشعبها، بحيث تصبح بَيْنِيَّتُه قرينة وجوده. وعندما يكون الشيء على تداخل بينيّ، يصعب عزله وحصره ومقاومته.

وفي هذا ما فيه من التحذير للمسلمين، حتى لا يقعوا في ما وقعت فيه الأمم السابقة، من اختلاف وتناحر واقتتال.



(فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه)

الفاء حرف للتعقيب الذي يدل على عدم وجود تراخٍ زمني بين زمن وقوع المعطوف والمعطوف عليه؛ فالآية على إيقاع: ظل الناس مختلفين حتى أنزل الله الإسلام فهدى الله الذين آمنوا. وكانت هدايتهم إلى الذي اختلفوا فيه من الحق. ف (ما) في قوله (فما) اسم موصول. وهداية الله للمسلمين كانت بأن أرسل إليهم كتابه، وبعث فيهم نبيّه، فوضح لهم الحق الذي كانوا يختلفون به في مسالك التصور والاعتقاد والفعل.

(والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)

هذا تعقيب يبيّن اختيار الله عزّ وجلّ لمن تقع عليه الهداية، ممن هو أهل لها، فالله لا يختار إلا الأصلح. وما ينبغي أن يتصور أحد أن الله يختار للهداية من ليسوا لها أهلاً ولا يصلحون لها، وليس في هذا شيء من القول ببدعة الجبر والتخيير. وإنما فيه أن الله يهدي ويختار إلى صراطه المستقيم من يصلحون له، فتعليق هدايته بمشيئته تعليق خير بخير وحق بحق.

التوجيه النفسي والتربوي

الاختلاف بين النفوس البشرية من طبائع هذه النفوس. ولكن الله خلق الناس مختلفين، من أجل أن يتكاملوا، لا من أجل أن يتناحروا. وتكون بداية اختلاف الناس بعضهم مع بعض من النفس.

يستثمر المنهج الإسلامي اختلاف النفوس في طبائعها، لبناء مجتمع مسلم متكامل. ولذلك جاءت في الحديث الشريف: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً".

وتقبل النفس الإنسانية أن يكون اختلافها مع غيرها، موردًا عظيماً لتنمية الجميع، كما تقبل أن يكون هذا الاختلاف سبيلاً إلى تدميرهم جميعاً.

وينجم عن اختلاف قدرات الناس أمراض نفسية كثيرة، منها الحسد، والبغض، والكراهية، والاستخفاف بالناس، والكبرياء، واستلاب أموالهم وحقوقهم. ولما كان المؤمن على وعي تام، بأن الاختلاف قد يفتح أبواب الأمراض النفسية التي



ذكرتها، فإنه يضبط مشاعره وإحساساته، ويطلق تفكيره في ما يفيده ويفيد غيره. ويتعالى على كل ما من شأنه أن يسيء علاقاته بالناس، أو أن يقطع حبل المودة معهم.

وإذا كان الاختلاف الذي يؤدي إلى هذه العيوب ممنوعاً، فإن الاختلاف الذي يؤدي إلى التعصب ممنوع كذلك. فالاختلاف بين المسلمين في ما لا يمس الأصول، من الأصول. وإلا كان الناس جميعاً نسخة واحدة، وما خلقهم الله كذلك. فالتعصب للمذهب في حقيقته النفسية مرض نفسي خطير، ما ينبغي لمؤمن أن يقع فيه.

متى نصر الله

"أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾".

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، أنه لما كان الاختلاف المذكور في قوله (كان الناس أمة واحدة)، قد أدى إلى المواجهة الدامية بين الإيمان والكفر، كان الصبر على الإيمان ضرورة حتمية للمؤمنين، حتى يحفظوا وجودهم من غدر أعدائهم. فهذه الآية تقرر مبدأ فكرياً هو حتمية الصراع لحتمية الوجود.

وتقرير هذه الحتمية يجعل الخطاب موجهاً بأسلوب قوي. والأسلوب القوي هنا هو الاستفهام الإنكاري (أم حسبتم)؛ لتصحيح خطأ في التصور والاعتقاد، مؤداه أن دخول الجنة أمر ميسور، دون احتمال شيء من آلام الصراع بين الحق والباطل.

ومساءلة المخاطَبين استنكاراً بقوله سبحانه: "أَمْ حَسِبْتُمْ"، تهدف إلى إيجاد مداخلة، تضم في طياتها، إلغاءً لمضامين من فئة الأمر الذي بدأ النص باستنكاره، فكأنه قال: أتحسبون أنكم تنتصرون، أم تحسبون أنكم فائزون في الدنيا، أم تحسبون أنكم بعيدون عن الصراع أم تحسبون أنكم تدخلون الجنة؟ وقد أوحى بذلك كله وجود (أم) في بداية المداخلة. فهي إذن لا تدل على إضراب كما ظن بعض العلماء، بل تدل على فتح باب التقدير لمضامين غير صحيحة، من أجل أن يبطلها وينسخها من عقولهم. وقد وصف



ابن عاشور (أم) هذه في التحرير والتنوير فقال: "إضراب انتقالي عن الكلام السابق" (٢/ ٣١٣). قلت: إنما يكون الإضراب بإلغاء مقولة سابقة، وإثبات نقيضها أو خلافها. وهو هنا يلغي السابق واللاحق، كما رأيت في المثال الذي ذكرناه. فهو يلغي ما قبل (أم) مما توهموه وحسبوه، ويلغي ما بعدها مما توهموه وحسبوه: "أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم...".

والحسبان هو الظن راجحاً أو غير راجح؛ فممَّا وردت فيه دالة على عدم الرجحان، قوله سبحانه: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا" (المؤمنون ١١٥). ومما وردت فيه دالة على الرجحان قوله سبحانه: "فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا" (النمل ٤٤). والذي دلّ على وجود الرجحان في الآية الأخيرة، أنها ظننت أنها لجة فدفعها ظنها إلى أن تكشف عن ساقيها، ولو لم تكن لديها غلبة الظن، لما فعلت ذلك.

والمحصلة التي تريد الآية التي نحن في رياضها، أن تصلنا بها، هي أن الظن - بكل درجاته - بأن الفوز بالجنة ممكن من غير جهاد، ظن غير صحيح.

تحدد الآية درجة الفوز بالجنة، بأنها إتيان مَثَل السابقين الذين صبروا في البأساء والضراء. وليس المقصود بالإتيان هو مجرد التبليغ، بل المقصود به الامتثال للتبليغ، بالقول والعمل. ولكن الآية لم تقل ذلك مباشرة، بل قالت (ولمّا يأتكم)، والإتيان قد يفهم منه مجرد التبليغ. وهذا فهم غير صحيح؛ لأن التبليغ نفسه وسيلة إلى هدف آخر، وهو الاستجابة. فلماذا اكتفى بالوسيلة وأخفى الهدف، وهو إجابة التبليغ؟ قلت: لأن الحجة إنما تكون بوجود التبليغ، ولا تقوم بغيره حجة عليهم.

وقد عبّرت الآية الكريمة عن عدم تحقق الهدف مؤقتًا بعبارة (لمّا يأتكم). و (لمّا) حرف جزم يسبق المضارع، ويدل على عدم تحقق الفعل لحظة الخطاب، وأنه سيتحقق بعد ذلك، كما في قولك: خرج زيد ولمّا يعد. فهو لم يعد حتى لحظة الخطاب، ولكنه عودته متوقعة. وهذا فيه إشارة إلى أن هدف التبليغ سيتحقق في أمة محمد صلى الله عليه وسلم.



أما الذين سبقوا (خَلَوْا)، فقد وصفتهم الآية بأنهم (مَثَل). وإنما يكون المثل صورة راقية للمخاطب يتمثلها، ويتأسّى بها. وهؤلاء هم من الذين قبلنا من المؤمنين. ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم لا تبقي على فضيلة من فضائل الأمم السابقة، مما يتناسب مع أصول رسالته، إلا جعلتها مثلاً يحتذى. فكون هؤلاء من (الذين قبلكم)، لا يعني القبلية الزمنية فقط، وإنما يعني السّبق بالخير، كما في الآية: "رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ" (الحشر ١٠).

وهؤلاء الذين كانوا من قبلنا، أصابتهم الشدة والضّنك في الحياة، فعانوا من الفقر، وتلك هي البأساء، وأصابتهم الشدة في فقدان الأنفس، بالجهاد في سبيل الله، وتلك هي الضراء. وكون البأساء والضراء قد مسَّتاهم، يعني أنهما أصابتاهم، ولكنهما مع شدة الإصابة، لم تكونا إلا مسًّا، والمسّ لا يكون إلا مباشرة للجلد بالجلد، كمباشرة الكفّ للكفّ. فكأنهم من شدة إيمانهم لم يشعروا إلا أنهما مسّ.

لكن الآية تقول بعد ذلك (وزلزلوا)، والزلزلة أعظم من المسّ. فقد يكون في المسّ رفق، ولا يكون شيء من ذلك في الزلزلة. وهذا يشير إلى تواتر البأساء وتتابعها، وإلى تعاقب الضراء وتواصلها. وذلك يؤدي إلى زلزلة، يضطرب فيها الإيمان اضطراب مراجعة، لا اضطراب رجوع ونكوص. ويكون اضطراب المراجعة بالشك في حقيقة العمل، لا في حقيقة الأمر به، وفي واقع الإيمان، لا في ما ينبغي أن يكون عليه الواقع. وتؤدي هذه الزلزلة إلى شيء من الخوف والقلق والاضطراب.

ويزول هذا الخوف باللجوء إلى الله عزّ وجلّ؛ وذلك نتيجة المراجعة التي تحدثنا عنها. وتكون النجاة من الخوف، بسرعة اللجوء إلى الله والعودة إليه. وتكون آية هذا اللجوء بأن يتوقع الرسول والمؤمنون نصر الله. ولكن توقعهم هذا لا يكون بصورة الإخبار؛ لأن في الإخبار تحقيقاً، والتحقيق لا يكون من العبد، بل من الله وحده، ويكون توقعهم بالدعاء والسؤال: "مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ"؟.

وإذا كانت صورة الدعاء خفية في قولهم: "متى نصر الله؟" فلأن أحوال المؤمنين في مثل تلك المواقف، تكون كلها دعاء. فقولهم: "متى نصر الله؟" يعبر عن شيئين فقدهم له، وطلبهم إياه، والتعبير عنهما دعاء، ولذلك قالوا متى نصر الله. فهم يطلبون الخلاص مما هو واقع بهم. وهذه صورة معروفة من صور الدعاء. وحتى لو لم يكن ذلك دعاءً خالصاً، فإن صدوره من المؤمن لا يكون إلا رجاء من الله. ولولا هذا الرجاء ما كانوا يقولون: "متى نصر الله؟".

وقد عقّبت الآية على ذلك بـ " أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ۝ ". فابتدأ التعقيب بحرف التنبيه (ألا)، وهو يستعمل لاستيقاظ غافل عن أمر ما. وعندما تكون هذه الغفلة قد وقعت، فإن توكيد الأمر الذي أغفل مطلب واقع. ولذلك جاء التأكيد بـ (إنّ). وكون نصر الله قريباً يعني في ما يعنيه، أن القوم قد استبطأوا هذا النصر، ونظروا إليه، باعتبار مجريات الواقع وشدَّتها، فكلما اشتدت هذه المجريات، تباطأت عجلة الزمن في نظر من يعاني منها. وقرب نصر الله ليس قائماً على نظرة الناس إلى بطء عجلة الزمن، بل على أساس إرادة الله، لمجيء النصر في اللحظة الحاسمة، وهي اللحظة التي يُصرع فيها الباطل، وينتصر فيها الحق، وليست هي اللحظة التي يشعر فيها المؤمنون ببطء مجيء النصر.

قرأ الجمهور "حتى يقولَ" بالنصب على الغاية أو التعليل. فيكون المعنى: زلزلوا إلى أن يقول الرسول والمؤمنون متى نصر الله؟ أو لكي يقولوا ذلك، والمعنيان قريبان ظاهران.

وقرأ نافع والكسائي وابن محيصن "حتى يقولُ" بالرفع للدلالة على استئناف القول، بعد حدوث الزلزلة.

التوجيه والنفسي والتربوي

من صفات النفس المؤمنة، أنها أقوى من الأحداث؛ فهي لا تستسلم لها، حتى مع وجود شديد المعاناة منها. وتتأتى قوة النفس المؤمنة، من وجود منعة تجعل فيها مناعة ضد الصدمات والأحداث. وقد اضطرت إلى استعمال (المنعة والمناعة) بمعنيين مختلفين، مع



أن كلمة (المناعة) ليس لها وجود في الفصيح، لأنني أهدف إلى إعطاء (المنعة) الدلالة على القوة، وإعطاء كلمة (المناعة) الدلالة على صدّ الأحداث، وهما معنيان مختلفان، وإن كانا متقاربين.

وعلى ذلك فإن تمرس المؤمن بمشكلات الحياة، يصقله، بحيث لا يكون مطواعاً للأحداث، بل يكون أقوى منها وأصلب، فلا تثنيه ولا تضعف عزيمته.

والمؤمن لا يقيم عقيدته على أوهام، بل على حقائق وموازين. ذلك أن النهج الرباني في التربية، يزيل الوهم من عقول الناس بوجود الفوز بالجنة دون قتال.

والمنهج الرباني صريح في تأكيد مواجهة الباطل وعدم الفرار منه، ومواجهة مشكلات الحياة، بدلاً من الفرار منها والخوف من مواجهتها. ولذلك كان المؤمن إيجابياً في مواجهة كل مشكلات الحياة، ومنها صراعه مع أهل الباطل.

يسألونك ماذا ينفقون

" يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾ ".

قال الواحدي: نزلت الآية في عمرو بن الجموح الأنصاري، وكان شيخاً كبيراً، ذا مال كثير، فقال: يا رسول الله: بماذا يُتَصّدق؟ وعلى من يُنْفَق؟ فنزلت الآية، وهذه رواية أبي صالح عن ابن عباس. وفي رواية عطاء عنه أنه قال: نزلت الآية في رجل أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن لي ديناراً، فقال: أنفقه على نفسك، فقال: إن لي دينارين، فقال: أنفقهما على أهلك، فقال: إن لي ثلاثة، فقال: أنفقها على خادمك، فقال: إن لي أربعة، فقال: أنفقها على والديك، فقال: إن لي خمسة، فقال: أنفقها على قرابتك، فقال: إن لي ستة، فقال: أنفقها في سبيل الله (أسباب النزول ٣٥).

قد يكون السبب الأول هو الأصح في نزول الآية، ولكن هذا لا يمنع أن المضمون قد تكرر السؤال عنه. ولذلك قال ابن عطية: "السائلون هم المؤمنون" (المحرر الوجيز ٢/ ٢١٥).



اختلف العلماء في تاريخ نزول الآية، فقال بعضهم إنها نزلت قبل آية مصارف الزكاة: "﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ " فتكون الآية التي نحن في رياضها، منسوخة بآية مصارف الزكاة. وقيل بل نزلت بعدها، فتكون الآية محكمة؛ لأن حكمها يكون مقتصراً على إنفاق التطوع. وآية الفريضة لا تنسخ آية التطوع. قلت: إذا افترضنا أنها نزلت قبل آية الزكاة، فلا يوجد ما يدل على نسخ الحكم؛ فإن الإنفاق على الوالدين لا يتعارض مع آية الزكاة؛ إذ ليس لهما زكاة أصلاً؛ وإنما لهما وجوب الإنفاق مطلقاً، إذا كانا غير قادرين عليه، ولهما أن ينفق عليهما براً بهما، من غير أن يكونا في حاجة إلى الإنفاق. فهذا حكم لا ينسخه حكم الزكاة؛ وحتى في حال فقرهما، فأنت لا تنفق عليهما باعتبار كونهما فقيرين، بل تنفق عليهما - بالوجوب - من حيث هما أبواك. وهذا لا يعارض آية الزكاة.

والإنفاق على الأقربين ليس منسوخاً كذلك؛ فالإنفاق عليهم يكون من بابين، أوّلهما: إذا كانوا فقراء أو مساكين، فأنت تنفق عليهم، باعتبارهم من أهل مصارف الفريضة، أي باعتبارهم فقراء أو مساكين. وهذا يوافق آية الزكاة ولا يعارضها حتى يُصار إلى النسخ، وثانيهما: إذا لم يكونوا فقراء أو مساكين، فأنت تنفق عليهم تطوعاً صلة للرحم، وهذا لا يتعارض أيضاً مع آية الزكاة.

وأما اليتامى، فقد يكونون من الفقراء والمساكين. في هذه الحال يكون إنفاقك عليهم باعتبارهم من أهل مصارف الزكاة، وباعتبارهم يتامى. وهذا لا يتعارض مع حكم آية الزكاة. وإذا لم يكونوا فقراء أو مساكين أو محتاجين، فأنت تنفق عليهم تطوعاً؛ لكونهم من اليتامى، وكون رعاية اليتيم من أعظم القربات عند الله. وهذا لا يتعارض مع حكم الزكاة حتى يقال بالنسخ؛ لأن التطوع لا يعارض الفريضة.

وأما المساكين وابن السبيل فهم من أهل الفريضة: " ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ " (التوبة ٦٠).



فوجودهم في الآية التي نحن في رياضها، لا يتعارض مع آية التوبة. نعم، إن في آية التوبة ثمانية مصارف، وكلها فريضة. وفي هذه الآية ما هو فريضة، وما هو تطوع. وعلى ذلك، فإن دعوى نسخ هذه الآية بحاجة إلى نظر ومراجعة.

والبرّ يطفح من كلمات هذه الآية. فالإنفاق على الوالدين برّ، والإنفاق على الأقربين برّ بهم وبالوالدين؛ لأن صلتهم بالإنسان عن طريق أبيه وأمه، أو عن طريق أحدهما. والإنفاق على اليتامى برّ بمن فقدوا آباءهم أو أمهاتهم. والإنفاق على المسكين برّ بتعففه، وعزة نفسه من أن يسأل الناس. والإنفاق على ابن السبيل برّ بمن قعد به عجزه، عن مواصلة سفره إلى أهله، أو إلى جهة سفره.

في قوله تعالى: "وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۝" تشجيع على الإنفاق، وعلى فعل الخير من ذكرتهم الآية، وغيرهم طبعاً.

التوجيه النفسي والتربوي

يصدر السؤال عن وجوه الإنفاق، من الإنسان المؤمن، عن حب للإنفاق وقصد في الفوز برضا الله والجنة. ولا يصدر هذا السؤال عن تذمّر أو استثقال لوجوه الخير والبر. وإذا استعرضنا المواطن التي ورد فيها هذا الفعل في كتاب الله عزّ وجلّ، وجدناها دالة على حب الخير، وحرص على معرفة الحق، من أجل العمل به. وإذا كان أكثر الناس لا يبصرون في (يسألونك)، إلا تقريراً بأن السائلين يسألون النبي صلى الله عليه وسلم، فمن الحق أن يقال إن هذا الفعل يتضمن ثناء على كونهم سائلين.

والإنفاق يصدر عن أساس نفسي مؤدّاه الإقرار بأن المال مال الله، وأن الخلق كلهم عيال الله. فليس من العدل والحق والإنصاف، أن يحتبس أحدٌ مال الله تعالى عن عياله. فإذا وجد هذا الشعور في نفس المؤمن، كان الإنفاق مصحوباً بحبه والحرص عليه.

ولولا اقتران حب الإنفاق على الوالدين بحبهما، لما أنفق أحد على والديه شيئاً. ولولا اقتران هذا الحب بحب الأهل والأقربين، لما أنفق أحد على الأقربين شيئاً. فإنفاق المسلم إذن يؤكد رابطة الحب التي تجمع بين المرء ووالديه، كما تجمع بينه وبين سائر الأقربين.



والإنفاق على المساكين يعني أول ما يعنيه، من الوجهة النفسية، مشاركتهم في مشاعرهم، وإحساساتهم، مع الحرص على أن يسدّ المنفق ثغرة في حياتهم؛ فيكون بذلك قد أزال شيئاً من الهمّ الذي يعانون منه، وعمل على مواساة جراحهم النفسية، بشيء من المال الذي آتاه الله إياه، فيعمل على تحقيق الأمن الاجتماعي بإنفاقه هذا.

والإنفاق على من انقطعت به السبل، أن يصل إلى أهله وبلده، يدل على تقدير المنفق للأمن الاجتماعي أيضاً. فكيف للإنسان أن يأمن وقلبه معلق بأهله، بعد أن انقطع عنهم، عجزاً عن الوصول إليهم؟

والمنفق المحتسب يعرف أن الله عزّ وجلّ يعلم ما أنفق، وكيف أنفق، وبسبب هذه المعرفة تجده يبحث عن سبل الخير، ليكون من السابقين إليها.

كتب عليكم القتال

" كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ۝ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ ".

ذهب ابن عاشور رحمه الله إلى أن الآية الأولى ربما تكون قد نزلت إخباراً عن تشريع مضى؛ ففي وقت نزولها، وهو بحسب نظره صلح الحديبية، كان المسلمون يريدون القتال في سبيل الله، فذكّرهم بأنه كان قد فرض عليهم القتال من قبل، وكانوا يكرهونه، وها هم أولاء يطلبونه الآن. وهم في الحالين، لا يعلمون بما يصلح أحوالهم، وبما هو



أحسن لهم ؛ فقد يكون الذي يطلبونه الآن شراً لهم ، كما كان الجهاد حين فرض عليهم خيراً لهم ، مع أنهم كانوا يكرهونه.

قلت : لا يوجد ما يدل على ما ذهب إليه ابن عاشور رحمة الله تعالى عليه. وليست هذه الآية إنشاءً لتشريع ، وهو احتمال آخر وضعه هذا الشيخ الجليل. وإنما هي بيان لتشريع قائم ، ألا وهو الجهاد. فالظاهر أن بعض المسلمين استثقلوا الجهاد بعد فرضه ، فأنزل الله هذه الآية ؛ ليبيّن لهم أنه يعلم أنهم قد كرهوا الجهاد واستثقلوه ، وأن الخير كل الخير في هذا الذي استثقلوه وكرهوه. وقد وصف القتال بالمصدر ، لا بالصفة المشبهة ، فقال : "وهو كُره" ، فكان القتال نفسه كرهاً لا كريهاً فقط ، في نفوس الذين استثقلوه. وربما كان هؤلاء قد كرهوه في أنفسهم ، دون أن يتحدثوا بشيء ، فأخبرهم الله بما في نفوسهم. وهذا هو الاحتمال الأقرب والأمثل. لأنهم لو تحدثوا بذلك فيما بينهم ، لكان ذلك اعتراضاً يتنافى مع سلامة الاعتقاد ، وأصحاب رسول الله أسمى من ذلك.

إن الفعل الجامد (عسى) ، لا يدل على الرجاء في هذا السياق ، بل يدل على وجود الاحتمال الأقرب ، فكأنه قال : والأظهر أنكم تكرهون الشيء وهو خير لكم ، والأظهر أنكم تحبون الشيء وهو شر لكم.

تقليب الشيء بين الحب والكراهية ، في نفوس المخاطَبين ، وعدم الاكتفاء بواحد منهما ، إنما كان لشمول التعبير عن الشعور الموجب والسالب معاً. فلو أن النص اكتفى بأن قال : "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم" فقط ، لما كان ذلك دالاً على أنهم إذا أحبّوا شيئاً ، أحبوه ولا خير فيه. ولو أنه اكتفى بأن قال : "عسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم" ، لما كان ذلك دالاً على أنهم إذا كرهوا شيئاً ، كرهوه وفيه الخير. هذه واحدة. والنص يريد أن يقرر أن معرفة الخير والشر ، في ما غاب عنهم ، لا تكون معرفة يقينية ، عند المخلوقين. فالأولى أن يكون لديهم تسليم الله عزّ وجلّ. هذه ثانية. ثم إن الحق سبحانه يريد ليدرأ عن دينه شبهة التصاق الشر بالأحكام والتشريعات التي يأمر بها الله. هذه ثالثة.



ولذلك كله قال الله سبحانه: "وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾". وهو تعقيب يدعو إلى التسليم؛ لأن الذي لا يعلم إنما يستمد علمه ممن يعلم. فإذا كان الذي يعلم هو علام الغيوب، فكيف لا نسلّم له؟

(يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه)

قال الواحدي في سبب نزول الآية: عن الزهري قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم، عبد الله بن جحش، ومعه نفر من المهاجرين، فقتل عبدالله بن واقد الليثي عمرو بن الحضرمي، في آخر يوم من رجب، وأسروا رجلين، واستاقوا العير. فوقف على ذلك النبي صلى الله عليه وسلم وقال: لم آمركم بالقتال في الشهر الحرام، فقالت قريش: استحلّ محمد الشهر الحرام، فنزلت الآية (أسباب النزول ٣٦).

وفي رواية أخرى أن ابن الحضرمي كان أول قتيل قُتل بين المسلمين والمشركين، فركب وفد من كفار قريش، حتى قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أتحلّ القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى الآية (أسباب النزول ٣٦).

ومن الظاهر أن الواقعة، إن صحّ أنها هي سبب النزول، قد أحدثت تساؤلات بين المسلمين، عن صحة القتال في الأشهر الحُرُم. ولذلك جاء الإخبار عن ذلك بصيغة (يسألونك). والشهر الحرام الذي حدثت فيه الواقعة هو رجب. ولكن حكمه ينطبق على سائر الأشهر الحُرُم. ومن هنا كانت (ال) في الشهر دالة على الجنس، لا على العهد.

والجنس معرفاً يدل على العموم، كدلالة النكرة عليه. أي أن بينه وبين النكرة صلة في الدلالة. ولهذه الصلة جاء المصدر (قتال) مجروراً؛ إتباعاً للشهر، فهو بدل اشتمال، هذا على قراءة الجمهور. وقرئت (قتالٌ) بالرفع، على تقدير: أقتال فيه؟

(قل قتالٌ فيه كبير)

هذا جزء من الجواب، أما الجزء الآخر، وهو الجزء الذي ينبغي أن يلتزم به الجميع، لا المسلمون وحدهم. إن الأصل في القتال في الشهر الحرام كبير عند الله. وبذلك يكون المصدر (قتال) مبتدأ، والجار والمجرور في محل صفة، ويكون (كبير) خبراً.



(وصدٌّ عن سبيل الله)

الواو هنا للاستئناف، و (صدّ) مبتدأ خبره (أكبر). قال أبو جعفر النحاس: "صدّ: ابتداء.. وخبر الابتداء أكبر عند الله" (إعراب القرآن ١ / ٣٠٨) وقال أبو البركات ابن الأنباري: "صدٌّ عن سبيل الله مبتدأ؛ وكفر به معطوف عليه، وإخراج أهله منه، معطوف عليه أيضاً، وخبر هذه الأشياء الثلاثة: أكبر عند الله. وقول من قال: (صدّ وكفر) معطوف على (كبير) فاسد؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون القتال في الشهر الحرام كفراً" (البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٥٢). وهذا أمر كان الطبري قد شدّد في التنبيه عليه إذ قال: إن رافع الصدّ هو (أكبر)، وحكم بتخطئة من زعم أن المصدر (صدّ) مرفوع بالعطف على (كبير) (تفسير الطبري ٢/ ٤٢٣).

(وكفرٌ به والمسجد الحرام، وإخراجُ أهله منه أكبر عند الله)

فالكفر بالله والمسجد الحرام، وإخراج أهل المسجد الحرام من بيوتهم أكبر عند الله. وقد جعل إخراج أهله من المسجد الحرام لا من بيوتهم، مع أنهم في الحقيقة خرجوا من بيوتهم، لتعظيم جرمهم. فما تعوّد العرب في جاهليتهم، أن يخرجوا أحداً من المسجد الحرام؛ لأنه ملاذ آمن للناس جميعاً. حتى القاتل كان إذا لاذ بالبيت الحرام وجد فيه الأمن والأمان. وأمعنت الآية في تعظيم جرمهم، وتقبيحه، بأن جعلت الذين يُخرَجون من البيت الحرام هم أهله. فالجرم عظيم إذا أخرج المستجير بالبيت منه إذا لم يكن من أهله والجرم أعظم وأقبح إذا كان الذين يطردون من البيت الحرام هم أهله.

(والفتنة أشد من القتل)

قالوا في تفسير الفتنة إنها الشرك، وهو صحيح باعتبار إطلاق الكل على الجزء؛ فالشرك فتنة، وتعذيب المشركين للمسلمين فتنة، ومحاصرتهم فتنة، ومحاولة ردّهم عن دينهم فتنة. فالفتنة التي ارتكبها المشركون، أكبر من قتل المسلمين رجلاً من المشركين في الشهر الحرام؛ لأنهم كانوا يقتلون فئة المؤمنين جميعاً.



(ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم إن استطاعوا)

يكشف هذا الجزء من الآية، عن هدف مقاتلة المشركين للمسلمين. إنه هدف واضح، وسيظل قائماً، ما دام في الأرض إسلام وكفر. ولذلك عبّرت الآية عن هذا الاستمرار بـ (لا يزالون). وهو كشف للغيب، كما هو كشف لخبايا الصدور وخفاياها. وإنه إلى جانب ذلك كله، تنبيه للمسلمين وتحذير لهم، من أن يجهلوا هذا، أو يعتقدوا بخلافه.

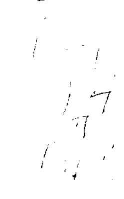
(ومن يرتدد منكم عن دينه، فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

جاء الفعل (يرتد) في القرآن، دالاً على الردة عن الدين مرتين، مفكوك الإدغام (يرتدد) في واحدة منهما، وهي الآية التي نحن في رياضها، وجاء مدغماً (يرتدّ) في الأخرى، وهي قوله تعالى: " يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ " (المائدة ٥٤).

أما فك الإدغام في (ومن يرتدد)، فإنه يشير إلى الاستجابة المتدرجة لمحاولات المشركين المتكررة التي يظهرها قول الحق سبحانه "وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ". فالاستمرار في محاربة المشركين للمسلمين، قد تزعزع بعض النفوس، فتستسلم لإدارة المشركين، فترتد عن دينها.

وأما الإدغام في آية المائدة (ومن يرتدّ منكم..)، فإنه يشير إلى الردة تحدث دفعة واحدة، وليس صحيحاً ما يظنه بعض أهل اللغة، من أن الإدغام وفكه، يستويان في المعنى.

المرتدون بحكم هذه الآية الكريمة، قد أفسدوا أعمالهم وأحبطوها، بالخروج من دين الله. وقد اختلف العلماء في أعمال من رجع إلى الإسلام بعد ردّة، هل تحبط أعماله أم لا؟ ذهب فريق إلى أن أعماله قبل الردة تحسب له، لأن الآية قيّدت إحباط الأعمال،





بالموت على الردة: "فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ". وهذا يعني في نظرهم أن الجملة الحالية (وهو كافر) قيد على إحباط الأعمال؛ فلا تحبط أعمال من رجع إلى الإسلام بعد ردّة.

وقال آخرون بل تحبط أعماله التي كانت قبل الردة. فإذا رجع إلى الإسلام استأنف العلم فحسب له. والقول الأول هو الأصح في نظري؛ فإنَّ إحباط الأعمال مرتهن بسببه، وهو الردة لا الموت عليها فقط. وأما قوله عزّ وجل "فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ" فكان من أجل بيان أن الردة قد تستمر فيموت على ردته، أي أنه يموت فيستمر على ردته، وذلك كما تقول: إن يجتهد زيد فيدرسْ ينجحْ. ذلك أن جملة (فيدرسْ) ليست قيداً على الاجتهاد، بل هي بيان له، مثلما أن جملة العطف "فيمت وهو كافر" بيان لطبيعة الردة، لا لتقييدها والله تعالى أعلم.

والفعل (حَبَط) في اللغة، يعني انتفاخ بطن الدابة، من أكل ما لا يوافقها، حتى يقتلها ذلك. ولا أدق في التعبير عن بطلان أعمال المرتدين، من الفعل (حبط)، فإن أعمالهم فاسدة، كفساد ما يؤدي إلى انتفاخ بطن الدابة، فيكون في ذلك الفساد مقتلهم.

وفساد أعمالهم يكون في الدنيا والآخرة معاً. أما فسادها في الدنيا، فيجعل الأمة وولي الأمر، مطالبين بقتل المرتد؛ لأن الفعل (حبط) نفسه يشير إلى القتل؛ فكما يقتل الدابة انتفاخ بطنها مما أكلت، كذلك المرتد ينبغي أن يقتل. وعلى ذلك، فإنني أرى أن الإشارة إلى قتل المرتد، واردة في النص القرآني، في الفعل (حبط).

(إن الذين آمنوا، والذين هاجروا، وجاهدوا في سبيل الله، أولئك يرجون رحمة الله)

روى الطبري عن عروة بن الزبير قال: فرّج الله عن المسلمين، في أمر عبد الله ابن جحش وأصحابه، يعني في قتلهم ابن الحضرمي. فلما تجلى عبد الله بن جحش وأصحابه ما كانوا فيه حين نزل القرآن، طمعوا في الأجر، فقالوا: يا رسول الله، أنطمع



أن تكون لنا غزوة نُعطى فيها أجر المجاهدين؟ فانزل الله عزّ وجلّ فيهم: " إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ ......" فوقفهم الله من ذلك على أعظم الرجاء (تفسير الطبري ١ / ٤٢٧).

يدل منطوق الآية على وجود فئتين، أولاهما: الذين آمنوا، وثانيتهما: الذين هاجروا وجاهدوا. وقد جاء ذلك من العطف الذي يقتضي المغايرة، فقوله سبحانه: "إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟" يعني في ظاهره أن الذين آمنوا فئة، وهم الفئة الأكبر في جماعة المؤمنين. ويعني أن الذين هاجروا وجاهدوا فئة أخرى، وهم الفئة الأصغر، لأنهم أقل من فئة عموم المؤمنين؛ ذلك أنهم بعضهم، فكيف لا يكونون أقل منهم.

فإذا قيل لماذا كانت الفئة الثانية: "الذين هاجروا وجاهدوا" فئة واحدة، لا فئتين مع أن بينهما عطفاً، والعطف يقتضي المغايرة؟ قلت: إن المغايرة بين (الذين آمنوا) و (الذين هاجروا وجاهدوا) مغايرة ذات، فهؤلاء غير أولئك. وأما المغايرة التي بين هاجروا وجاهدوا، فهي مغايرة الفعل لفئة واحدة. ولا ينبغي أن يفهم أن الذين هاجروا وجاهدوا هم أنفسهم الذين آمنوا، فما كل المؤمنين مهاجرون، ولا كل المؤمنين مجاهدون، والله تعالى أعلى وأعلم.

(أولئك يرجون رحمة الله، والله غفور رحيم)

لقد وصفهم الله عزّ وجل برجائهم، ولم يذكر جزاء رجائهم؛ لأنه يريد أن يخفيه لهم؛ حتى يكون أعظم من كل ما يتوقعون. وإن المرء ليقف عند ذكر الله لرجاء أولئك المهاجرين المجاهدين، فيجد فيه ثناء على رجائهم وطلبهم لرحمة الله عزّ وجلّ. وقد جعل رجاءهم لرحمة الله، نتيجة لهجرتهم إليه تعالى، وجهادهم فيه سبحانه، ثم عقبت الآية على ذلك بأن الله غفور رحيم. فغفرانه غفران رحمة، ورحمته رحمة مغفرة وعفو.



التوجيه النفسي والتربوي

يقوم حب الجهاد في سبيل الله، على أساس نفسي، مؤدّاه أنه عند المفاضلة بين النفس ودين الله، يكون دين الله أعلى مقاماً، وأعظم مرتبة. ولذلك لا يجد المؤمن ما يحول بينه وبين الجهاد في سبيل الله، حتى ولا حبه لنفسه التي بين جنبيه. ولكن من غير الصحيح أن المؤمن لا يحب نفسه، لكن حبه لها يدفعه إلى ما يحفظ لها الرضوان في دار الخلود. وهذا يعني أن ثمة خيارين في حب النفس. فإما أن يحب الإنسان العاجلة، فيكون قد فرّط بالآخرة وهي دار الخلود. وإما أن يحب لنفسه الآخرة، ويضحي من أجلها بالدنيا، فيفضل هذا الخيار، وينطلق إلى الجهاد في سبيل الله، وهو يطلب الشهادة.

وينجم كره القتال عن أحد أمرين؛ فإما أن يكرهه لكون النفس الإنسانية لا ترغب في الموت أصلاً، والقتال في سبيل الله مورد له. وإما أن يكرهه لكونه غير مقتنع به وغير مقتنع بأنه يؤدي إلى خير. أما الكره الأول فهو كره المخاطَبين في هذه الآية. ولا شك أن بعض النوازع التي تجعل المؤمن يتشبث بالحياة، لا بالدنيا نفسها، قد تجعل المؤمن يكره القتال. وزوال هذا النوع من الكره من النفس يسير؛ وذلك بأن يكون الإنسان على ثقة بأنه لن يموت إلا حين يأتي أجله. ولما كان الأجل واحداً فمن العبث أن يتشبث الإنسان بالدنيا، وهو يعلم أنه وإياها إلى زوال. وأما النوع الثاني من الكره فهو كره المنافقين، وهم الذين وصفتهم آية التوبة بأنهم المخلّفون، وذلك في قول الحق سبحانه: "فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓاْ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ" (التوبة ٨١).

وحرص المسلم على دينه حرص مطلق؛ فهو أكبر من النفس وأكبر من كل اعتداء عليها. ولذلك فإن ضراوة عداوة الكفار للمسلمين، لا تزيدهم إلا تمسكاً بدينهم وحرصهم عليه. فالدين لا يقوم على منافع دنيوية مؤقتة، بحيث إذا تحققت هذه المنافع آمن به المرء، وإذا لم تتحقق هذه المنافع ارتدّ عن دينه وتنكر له. إن البناء النفسي لهذه الأمة قائم على أساس، مؤداه أن الاقتناع بالإسلام، والإيمان بعقيدته وشريعته، ليس محل مراهنة، وعدم معرفة الكفار بأساس هذا البناء النفسي، هو الذي يجعل الكفار والمشركين، يشتدون في عداوتهم للإسلام.



يسألونك.. ويسألونك

"﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝﴾".

قال الواحدي: نزلت هذه الآية في عمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، ونفر من الأنصار، أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أفْتِنا في الخمر والميسر، فإنهما مَذْهبة للعقل، مسلبة للمال (أسباب النزول ٣٨).

قلت: إن صحّ أن الذي كره الواحدي، هو سبب النزول، فهو دال على أن بعض الصحابة بدأوا يشعرون بالضرر الصحي والمالي الذي يُسببه الخمر والميسر. وقد نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر والميسر.

عبّرت الآية بأدق تعبير مختصر عن أضرار الخمر؛ وأوجزت هذه الأضرار بكلمات قلائل: "فيهما إثم كبير". وقد فصلت موسوعة الكحوليات، القول في أضرار الخمر، وهي موسوعة طبية، فيها دراسات لأطباء مرموقين في مختلف الدول الغربية. ومن الأضرار التي ذكرتها تلك الموسوعة: تدمير الجهاز الهضمي، وإنقاص مناعته، بحيث يصبح عرضة لأمراض كثيرة، والتأثير على الموروثات (الجينات) وتشويهها، والتأثير على الأعصاب والجهاز العصبي المركزي، وإنقاص قدرة المرء على التركيز، والتسبب في سوء التغذية، والتأثير السلبي على ميتابلازما الدم والعمليات الكيماوية التي تجري فيه. بل إن بعض الأبحاث الواردة في تلك الموسوعة تظهر بالأرقام والصور، مدى تأثير الخمر على إحداث أمراض جلدية كثيرة. ومن الأمراض التي تسببها الخمر العجز الجنسي المبكر، والتسبب في إحداث سرطان الدم والأمعاء الغليظة والدقيقة. هذا فضلاً عن الأضرار النفسية والاجتماعية. فللخمر صلة مباشرة بزيادة القلق والاضطراب النفسيين، والانطواء، والسلوك العدواني، وانفصام الشخصية، وغير ذلك.

وقد سمى العرب الخمر بهذا الاسم ؛ لأنها تخامر العقل أي أنها تخالطه، فتسدّ عليه أبواب التفكير، أو لأنها تخمره بمعنى أنها تغطيه.

وأما الميسر فهو كل أشكال القمار. وهو مصدر ميمي من الفعل (يَسَرَ) الذي يدل على السهولة، وهو في (الميسر) دال على سهولة الحصول على المال بالقمار. ومن مآثم الميسر أن الإنسان يغرق فيه، دون أن يستطيع الفكاك ؛ فكلما خسر، حصل عنده شعور أقوى بأن يتابع اللعب، حتى يعوض الخسارة. ولكنه يجد نفسه في النهاية، وقد باع كل ما عنده، متعلقاً بأوهام تعويض الخسارة.

أما المنافع التي ذكرتها الآية للخمر والميسر "ومنافع للناس" فمنها صنع الخمر وبيعها، واكتساب مال عن طريق الخمر والميسر. وهي لا تساوي نقطة في بحر آثامها. ولذلك قالت الآية: "وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَاۗ".

وقد روي أن بعض المسلمين ظلوا يشربون الخمر حتى نزلت هذه الآية، وعندما نزلت قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: "إنّ ربكم يقدّم في تحريم الخمر".

قرأ حمزة، والكسائي، والأعمش "إثم كثير". وقرأ الباقون "إثم كبير". والقراءتان متكاملتان ؛ فالأولى تدل على كثرة الآثام التي يقع فيها شارب الخمر، ولاعب الميسر. وتدل الثانية على عِظَم الذنب الذي يقع فيه. فكل واحدة من القراءتين تدل على معنى، غير الذي تدل عليه الأخرى، والمعنيان مرادان لأنهما متكاملان، فالكثير والكبير دالان على نموّ العدد والهيئة.

(ويسألونك ماذا ينفقون، قل العفو)

العفو في اللغة هو الزيادة والفضل. وقد ورد أن الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وبعد نزول هذه الآية، كانوا ينفقون ما بقي زائداً على حاجتهم اليومية، وحاجات أبنائهم وأُسَرهم، فيتصدقون بما بقي على الناس.

وذهب بعض العلماء إلى أن العفو هو اليسير من كل شيء. وقال مجاهد: العفو صدقة عن ظهر غنى. وقال الحسن: هو ألاّ تجهد مالك. وقال آخرون إن العفو ما طاب من المال.



واختار الطبري رحمه الله من هذه الأقوال أن العفو هو الزيادة، فقال: "وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: معنى العفو: الفضل من مال الرجل على نفسه وأهله في مؤونتهم، وما لا بدّ لهم منه. وذلك هو الفضل الذي تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بالإذن في الصدقة، وصدقته في وجوه البر" (تفسير الطبري ٢/ ٣٤٩).

وأجد قلبي مطمئناً إلى أن العفو هو: الطيب الزائد على حاجة النفس والأهل، تخرجه من طيب مالك وأنت طيب النفس، والله تعالى أعلم. غير أن الحاجة نسبية؛ فما كان حاجةً عند من يعلّم أبناءه في المدارس والجامعات، لا يعدّ حاجة عند من ليس له إلا ولد واحد، أو ليس له ولد. فالعفو عند هذا يكون أكبر من العفو عند الأول؛ لأن ما يزيد على حاجته أكثر بكثير، مما يزيد على حاجة من كان عنده سبعة أبناء مثلاً. هذا إذا افترضنا تساوي ثروة كل منهما. وحاجة متوسط الحال، كما يسمونه في أيامنا هذه، غير حاجة الغني. فما يزيد من الفضل من مال متوسط الحال، أقل مما يزيد من الفضل في مال الغني. والفضل يختلف من بلد إلى آخر، وذلك بمقتضى ارتفاع تكاليف المعيشة أو انخفاضها. هذا كله يؤكد أن الفضل نسبي لا مطلق.

(كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون)

هذا الجزء من الآية تعقيب على ما بيّنه الحق عزّ وجلّ من الآيات، من أجل أن نتفكر بالأحكام التي شرعها الله.

(في الدنيا والآخرة)

الجار والمجرور متعلقان بالفعل (تتفكرون).



(ويسألونك عن اليتامى، قل إصلاح لهم خير، وإن تخالطوهم فإخوانكم)

أخرج أبو داود والنسائي والحاكم عن ابن عباس أنه قال: لما أنزل الله عزّ وجلّ: "وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" و "إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا" انطلق مَن عنده مال يتيم فعزل طعامه عن طعامه، وشرابه عن شرابه، وجعل يفضل الشيء من طعامه فيجلس له حتى يأكله أو يفسد، واشتدّ ذلك عليهم. فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله عزّ وجلّ الآية (أسباب النزول ٣٨ - ٣٩).

وقد كان الجواب: "إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ". وهذا يعني ثلاثة أمور، أولها: أن تحريم أكل أموال اليتامى، يقصد منه الحفاظ على تلك الأموال؛ لصلاح حياتهم، والحفاظ عليها. وثانيهما: أن اختلاط الأموال إذا كان لا يضيع مال اليتيم، بل يبقي على حقه معلوماً، محدداً، جاهزاً للتسليم في أي لحظة، وليس فيه ما يضر اليتيم، ولا ما يؤذيه، فهو جائز جواز اختلاط أموال الإخوة، فيكون مال كل واحد منهم معروفاً، محدداً، على الرغم من اختلاطها وتداخلها. وثالثها: أن الاختلاط مع الحرص على أداء اليتيم حقه، يجعل الكفيل حريصاً على إصلاح ما يمكن فساده من مال اليتيم، في حال عدم الاختلاط. ورابعها: أن عزل مال اليتيم، والمبالغة فيه، قد يشعره بحرج العزلة، عن المحيط الذي ينبغي أن يتعامل معه، وهو أحد أفراده؛ ليخفف ذلك من وطأة الألم بفقدان والديه أو أحدهما.

(والله يعلم المفسد من المصلح)

يُقرر هذا الجزء من الآية أمرين أولهما أن الذي يخلط مال اليتيم بماله، من أجل أن يُذهب عنه وعن نفسه حرجاً، مع الحرص على مال اليتيم، وتنميته إذا استطاع، فهذا مصلح، ويكفيه أن الله قد ماز بينه وبين المفسد، بل يكفيه أن الله تعالى قد شهد له بأنه مصلح.



وثانيهما: أن الذي يخلط مال اليتيم بماله، قصدَ أن يأكله أو شيئاً منه، فذلك مفسد، ويكفي أن الله هو الذي حكم بأنه مفسد. ويكفيه أن الله يعلم ما يُبيّت من قصد ونيّة، ويعلم ما يفعله، وسوف يحاسبه على نيّته وفعله.

(ولو شاء الله لأعنتكم)

العنت هو المشقة والشدة، وأعنتكم جعل فيكم العَنَت. هذا الجزء من الآية، المكوّن من كلمات قلائل، دليل على أن الإسلام دين السماحة واليسر والتيسير في كل شيء. فعندما يقول الحق عزّ وجلّ " وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ " فإن هذا يعني شيئين، أولهما أن الله ما أراد أن يوقعنا في شدة ولا حرج في أمور هذا الدين. وثانيهما: أنه كان من الممكن أن يشدّد الله علينا، كما شدّد على بني إسرائيل، حين شدّدوا على أنفسهم. ضَيّقوا واسعاً، فضيّق الله عليهم. وكان ذلك من أمور شريعتهم، وكان نقيض ذلك من أمور شريعتنا.

ولما كانت (لو) حرف امتناع لامتناع، دل ذلك على أن الشِدة والمشقة منفيان لعدم وجود المشيئة الإلهية، بأن يكون فيه شيء من ذلك. ولذلك لا ينبغي لأحد أن يشدد على خلق الله في دين الله، ولا أن يحملهم بما لا يريد الله أن يحملهم عليه. وقد كانت حياة سيد الخلق صلى الله عليه وسلم ترجمة عملية لذلك؛ فكان كل أمره يسراً وتيسيراً، بل إنه ما خيّر بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

(إن الله عزيز حكيم)

اختتام الآية بـ " إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾ " تعقيب على قول الحق سبحانه: "ولو شاء الله لأعنتكم". وهو كذلك تعقيب على: "قل" "قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ". فهذا التعقيب يجد محله الصحيح، عقب الأمرين، وهما عدم مشيئة العنت، والأمر بالإصلاح الذي تقتضيه الحكمة.



التوجيه النفسي والتربوي

يلوذ الإنسان المصاب بالأمراض النفسية بالخمر، من أجل أن ينسى واقعه، ويهرب منه. فإذا خرج من سكره بالخمر، دخل في سكره بالهموم والآلام؛ فيعاود الهرب من هذا السكر إلى ذاك؛ ليكون مدمناً على أحدهما، فاراً من الآخر. وهو في هذا وذاك سَلَمٌ لهما، وأداة طيعة يقلبانه، دون أن يستطيع الخلاص منهما فيقع ضحية الهروب والإدمان.

والمسلم الصافي قلبه، المستقرة بالإيمان نفسه، لا يهرب من مشاكل الحياة الدنيا، بل يواجهها بالإيمان؛ فتستسلم له، ولا يستسلم لها. وحتى إذا لم يكن مؤمناً، وكان على هذا النحو من الاستقرار النفسي، ما شرب الخمر، لو شربها الناس جميعاً؛ لأنه تستولي على إحساساته، وتحطم إرادته، وتعطل عقله، والعاقل لا يقبل شيئاً من ذلك، فالخمر عدوّ كل عاقل.

وما كانت الموازنة بني إثم شارب الخمر، وما قد يحصل للناس من منافع ببيعها، والانتفاع بثمنها، إلا من أجل الكشف عن ضآلة هذا النفع، في مقابل تلك الآثام التي يرتكبها شارب الخمر. فتدمير البناء النفسي لإنسان واحد، يجعل كل منفعة من منافع الخمر عَدَماً لا قيمة له. ولذلك كانت هذه الآية تقديماً عظيماً لتحريم الخمر.

وأما الميسر فعلّته النفسية قائمة على التفريط بمال الله، واكتساب مال بغير حق. أي أن العلة النفسية في الميسر علة مزدوجة. فما آتانا الله المال من أجل أن نضيعه في القمار. وما آتانا الله إياه من أجل أن نستدرج الناس فنستولي بأموالنا على أموالهم. فالمقامر مريض باعتبارين، أولهما: أن نزعة حب التملك أصبحت نزعة معلولة، لا يشبعها أي مال يكتسبه الإنسان، فيعاود اللجوء إلى الكسب غير المشروع، لعله يفوز بقدر أكبر منه. وثانيهما: أن نزعة حب التملك تدفع صاحبها إلى معاودة اللعب، من أجل تعويض الخسارة. فإذا لم يحدث شيء من ذلك، استسلم للمحاولات الفاشلة، حتى يصير إلى الهاوية.



أما التوجيه النفسي والتربوي الذي تحمله آية " وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ " فهو أعظم من أن يختصر في هذا المقام بكلمات قليلة. فإصلاح أمر اليتيم، والإحسان إليه، يملأ شيئاً من الفراغ الذي استقر في نفس اليتيم، ويعوّضه ببعض الحنان الذي افتقده بوفاة والديه أو أحدهما. وهذا يعني انتشال هذا الإنسان من الهلاك. وبالإحسان إلى اليتيم في المجتمع الإسلامي، يطمئن كل واحد من أفراد هذا المجتمع، إلى أن أبناءه لن يضيعوا بعده. وقد كان هذا الشعور هو الذي يقوّي عزيمة المجاهدين فيطلبون الشهادة، وهم على ثقة بأن أبناءهم سيعيشون معززين مكرمين بعدهم.

أَمَةٌ مؤمنة خير من مشركة

" وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾ ".

ورد عن ابن عباس في سبب نزول الآية، أنها نزلت في عبد الله بن رواحة، وكانت له أمة سوداء، وأنه غضب عليها فلطمها، ثم إنه فزع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبره خبرها، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ما هي يا عبد الله؟ فقال: يا رسول الله، هي تصوم وتصلي وتحسن الوضوء، وتشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله، فقال: يا عبد الله هذه مؤمنة. قال عبد الله: فوالذي بعثك بالحق لأعتقنّها ولأتزوّجنَّها، ففعل، فطعن عليه ناس من المسلمين فقالوا: نكح أمة. وكانوا يميلون أن ينكحوا إلى المشركين، وينكحوهم رغبة في أحسابهم، فنزلت الآية (أسباب النزول ٣٩).

ويروى في نزول الآية أيضاً سبب آخر، فقد قال ابن عباس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث رجلاً، يقال له مرثد الغنوي، إلى مكة؛ ليخرج ناساً من المسلمين بها أسراء. فلما قدمها سمعت به امرأة يقال لها عناق، وكانت خليلة له في الجاهلية، فلما



أسلم أعرض عنها، فأتته فعرضت نفسها فأبى، وقال لها: إن شئت تزوجتك. وإن رجعت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنته في ذلك. ولما رجع مرثد إلى المدينة، أخبر النبي بذلك، وقال: يا رسول الله، أتحلّ أن أتزوجّها، فنزلت الآية (أسباب النزول ٣٩ - ٤٠).

لقد جاء الإسلام ليطهّر المجتمع من الشرك والوثنية. ولا يتمشى مع هذا الهدف أن تكون الزوجة مشركة، وهي التي تقوم على تربية أبنائها. لقد كان الإسلام حاسماً في تطهير بيت الزوجية من الشرك والمشركات. وكما لا يجوز لمسلم أن يتزوج مشركة، إلا أن تؤمن، كذلك لا يجوز لمسلمة أن ينكحها رجل مشرك، بل إن هذا في المنع من باب أولى. فإذا كان المسلم - وهو القيم على أسرته - لا يجوز له أن يتزوج مشركة، لا يجوز للمسلمة أن تتزوج مشركاً، وهي لا تملك من القيّومية على الأسرة شيئاً.

ولقد أمعن النص الكريم في تكريه زواج المشركات، فقال "وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ "، فالأمة المؤمنة أفضل من أية مشركة، ترغب النفس في زواجها لشدة إعجاب الرجل بها وبجمالها. وأمعن النص كذلك في تكريه زواج المسلمة من مشرك؛ فالعبد المؤمن خير للمرأة المؤمنة، من أي رجل مشرك، مهما أعجبها، أو أعجب أهلها.

وقد استدل الإمام أبو حنيفة بقوله تعالى: "وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ " على جواز نكاح الأَمَة الكتابية؛ فقد خاير الله بين نكاح المؤمنة ونكاح المشركة. ولو لم يكن نكاح المشركة جائزاً لما خاير الله بينهما؛ وإنما تكون المخايرة بين الجائزين، ولا تكون بين المتضادين، ولا بين جائز ومحرَّم، (أحكام القرآن ١/ ١٥٦).

قلت: أما أن المخايرة لا تكون بين المتضادين ففيه نظر؛ فالله عزّ وجلّ يقول: "أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ۝" ولا خير عند أهل النار. وإذا صحّ أن المخايرة تكون بين أهل الجنة وأهل النار، صحَّ أنها تكون بين الجائز والممتنع، وبين الحلال والحرام.



ثـم إن المخايرة في هذه الآية، ليست بين المؤمنة ذاتها، والكافرة نفسها. وإنما هي بين كـون المؤمنة أمـة، وكـون المشركة حرة. هذا هو منطوق الآية: "وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ". وهي كـذلك مخايرة بين حُسْن المشركة، وعدم حسن الأمة المؤمنة. والدليل عليه هو "وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ"؛ أي لـو كـان حسنها مثيراً لإعجابكم، وكانت الأمة بغير شيء من الجمال. وقد ألحق الإعجاب بالمشركة لأنها ذات جمال، ولم يلحق الإعجاب بالمؤمنة إيحاء بأنها غير مثيرة لإعجاب الرجل. والمخايرة كذلك بين الوضع الاجتماعي للأمة المؤمنة التي لا تملك أمرها، والمشركة الحرة. والمخايرة أيضاً بين فقر الأمة، وما قد يكون عند المشركة من مال. ويفهم هذا المعنى من كون الأمة فقيرة عادةً.

يحرص أهل الدنيا على الزواج من المرأة لجمالها، وقد تكـون الأمة المؤمنة محرومة منه؛ ويتزوجها لمالها، والأمة المؤمنة ليس عندها مال يغري الرجال؛ ويتزوجها للوضع الاجتماعي، وليس للأمة المؤمنة وضع اجتماعي مميز. ولكن الأمة المؤمنة، على الرغم من هذه الأمور كلها، تظل أفضل للمؤمن في الآخرة.

(أولئك يدعون إلى النار)

فالسبب الحقيقي في تحريم زواج المسلم من مشركة، والمسلمة من مشرك، أن أولئك من أهل النار، ويدعون إليها.

(والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه)

في هذا الجزء من الآية، تخفيف لوقع الحكم في أنفسهم؛ فكأنه قال لهم: لا تحزنوا؛ فالله يريد لكم الجنة والمغفرة، وما يريد ليشقّ عليكم بتحريم نكاح المشركات، وتحريم تزويج المشركين. فالجنة خير لكم، ممّن يدعون إلى النار، وهم من أهلها.

وفي هذا أيضاً تبشير لمن أعرض عن المشركات محتسباً عن المشركات، مع وجود الداعي أو المسوغ الدنيوي لزواجهن، بأن يفتح له أبواب العمل الصالح الموصل إلى الجنة.



وفيه دعوة إلى الصبر على أحكام الله، والرضا بها، والتسليم بما أراد الله؛ لأن عاقبة ذلك كله الجنة. ويفهم من الفعل (يدعو) في قوله سبحانه "وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ" أنه يريدها لكم، ويطلب منكم أن تستجيبوا لدعوته إليها، ولا تعرضوا عنها؛ لأنها مصلحتكم أنتم.

وأما المغفرة التي يدعو إليها الحق سبحانه، فهي التجاوز والعفو عن الرغبة في زواج المشركات، في حال الامتثال للأمر. وفي هذا إيحاء واضح بأن الرغبة في نكاح المشركات، والإصهار إلى المشركين، خطيئة يمحوها العزف عنها، والاكتفاء بالمؤمنات للمؤمنين، وبالمؤمنين للمؤمنات.

التوجيه النفسي والتربوي

الاهتمام بالشكل مع إغفال المضمون، علة نفسية، سببُها وجود اقتناع داخلي بأن الحسن في ظاهره مقدم على كل مضمون حسن، إذا لم يكن حسنه بادياً للعيان، وفي هذا اختلال للميزان النفسي، في تقويم الأشياء والحكم عليها.

والمعيار الإسلامي هو نقيض المعيار الشكلي في الحكم على الأشياء. فالمضمون الحسن مقدم على الشكل الخارجي، إذا كان مضمون ذلك الشكل سيئاً.

والذي يليق بالأسرة المسلمة، أن يكون الوالدان مسلمين مؤمنين؛ لا أن يكون أحدهما مسلماً والآخر مشركاً.

والحب في الأسرة المسلمة، لا يقوم على أساس إعجاب الرجل بجمال المرأة، دون اعتبار الدين. فإن اعتبار الجمال وحده كافٍ لتدمير الأسرة بعد الزواج، وبعد أن يعرف كل واحد منهما الآخر على حقيقته. ولكن الدين هو الذي ينشر المحبة والمودة في جو الأسرة وبين أفرادها.



ولا تقربوهن حتى يطهرن

"وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ "

كان سؤالهم عن إتيان النساء في المحيض، ولم يكن عن المحيض نفسه. وإنما قال: "عن المحيض"، فحذف الكلمات التي سألوا عنها؛ لأنها ستكون في الجواب. ومسوغ الحذف هنا، أن الهدف من الآية هو الجواب، لا تفصيل السؤال. ثم إن الجواب نفسه يتضمن السؤال، ولا داعي للتكرار.

ولست أجد كلمة أدق في لتعبير عن سوء المعاشرة في الحيض، من كلمة (أذى)؛ فهو قذر تتأذى منه النفس. ولا تكون المرأة في وضع نفسي يساعدها على مشاركة الرجل في المعاشرة، فالمعاشرة في المحيض أذىً خالص.

وقد جاء الأمر باعتزال النساء، وعدم معاشرتهن في أيام المحيض، نتيجة الحكم بأنه أذى. والمقصود بالنساء الزوجات، فهو من العموم الذي أريد به الخصوص. وقد ذهب أبو بكر بن العربي، رحمة الله تعالى عليه، إلى احتمال أن يكون المراد بالنساء: الزوجات دون غيرهنَّ؛ فتكون حرمة إتيانهنّ بسبب الحيض، أو أن المراد هو النساء عموماً، فتكون حرمة إتيانهن بسبب الأجنبية والحيض معاً. وفي هذه الحال يتعلق التحريم بعلتين كما قال (أحكام القرآن ١/ ١٦٤).

قلت: لا يصح تصور الاحتمال الثاني الذي ذكره ابن العربي بأيّ حال. فالعبرة في القصد من السؤال والجواب. أما السؤال فالسائلون الذين قال الله عنهم "وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ" كانوا يسألون عن إتيان الزوجات، وما كانوا يسألون عن إتيان غيرهن، لا في المحيض ولا في الطهر. ولو كانوا يسألون عن إتيان غير الزوجات في أثناء المحيض، لكان سؤالهم معلول القصد.



وأما الجواب، فالحق سبحانه يقول: "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ".

وهذا الجزء من الجواب يعني أن الزوجات فقط، هنّ المعنيَّات بقوله: "فاعتزلوا النساء في المحيض". ولا يجوز أن يترتب على عموم كلمة (النساء)، أنه يعني الزوجات وغيرهنّ. فالنص لا يعني إلا الزوجات فقط. لأنه يقول: فإذا تطهّرن فأتوهنّ. ولا يمكن أن يخطر بذهن أي عاقل أنه يقصد بقوله: "فأتوهنّ" عموم النساء. فهو لا يقصد إلا الزوجات، والزوجات فقط. وإنه لمن الخطأ الجسيم أن يقال إن المقصود من قوله سبحانه: "فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ" عموم لفظ النساء. ولا أدري كيف يقع عالم كبير مثل ابن العربي بهذا الخطأ، غفر الله لنا وله.

وأما أن حرمة إتيان غير الزوجات في المحيض حرمتان: الأجنبية والمحيض، فذلك مفهوم من باب المقابلة العقلية؛ فإنه إذا كان يحرم على الزوج أن يأتي زوجته في حال الحيض، مع أنها زوجته وهي حِلّ له، فمن باب أولى أن تكون حرمة إتيان الأجنبية في المحيض، أكبر وأعظم؛ فهي ليست حلاً له حتى يعاشرها، فكيف في أيام حيضها؟

وقد جاءت حرمة إتيان النساء في المحيض بالأمر، والنهي، وأسلوب الغاية، والشرط. أما الأمر فهو (فاعتزلوا)، وأما النهي فهو (ولا تقربوهنّ). وقد كنّى عن الإتيان بالقرب، ونهى بلا النافية. وأما أسلوب الغاية فهو (حتى يطهرن). فقد وضح الاعتزال، وعدم الاقتراب منهن، بغايته، وهو انتهاء مدة الحيض. عند انتهاء المدة هذه، يصبح من حق الرجل أن يأتي زوجته. ولكن هذا الحق لا يدخل حيّز التنفيذ، حتى تتطهر المرأة وتغتسل؛ فهو حق موقوف بالشرط: "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ". ويترتب على هذا في نظري حكم شرعي؛ فإذا وجد المانع الذي يحول بين المرأة والاغتسال كعدم وجود الماء، فالاتصال الجنسي بها موقوف حتى تتمكن من الاغتسال. وإذا لم يوجد المانع الذي يحول بينها وبين الاغتسال، وكانت عند زوجها رغبة في أن يعاشرها، ولم تغتسل لتمكنه من ذلك فهي آثمة؛ لأنها منعت زوجها من حقه فيها، بل منعت نفسها من حقها فيه.

إن اجتماع الأساليب الأربعة التي ذكرتها: الأمر، والنهي، والغاية، والشرط، دليل على تغليظ حرمة إتيان المرأة في أيام حيضها.

وانظر إلى بلاغة الخطاب القرآني. فقد بدأ بذكر الاعتزال، ولم يكتفِ به، فقد أردفه بعدم القرب؛ ذلك أن المرء قد يعتزل معاشرة المرأة في أيام حيضها. ولكنه قد تغلبه شهوته، فيجد نفسه قد وقع في المحظور. ومن أجل ألا يقع ذلك، فقد جاء الأمر بالاعتزال، ثم نهى عن الاقتراب. والفعل (قرِب يقرَب) متعدّ، كما في (تقربوهنّ). ولكنه عندما يكون مضموم العين في الماضي والمضارع (قرُب يقرُب)، فإنه يكون لازماً. واستعمل النص الفعل المتعدي؛ ليكون أدلّ على الاقتراب الذي هو المباشرة، ويكون نفيه أبلغ في نفي الاقتراب. ذلك أنك عندما تقول: لا تقرُب من الخطر فإنما تعني: لا تكن قريباً منه حتى ولو لم تباشره، وهذا المعنى ليس مقصوداً في هذه الآية؛ لأن الرجل يمكن أن يكون قريباً من المرأة من غير أن يطأها. لكنك عندما تقول: لا تقرَب الخطر فالمقصود لا تباشره وإن حدث القُرب. وهذا هو المعنى المقصود من الآية. ولذلك جاء النهي عن الفعل (قَرِب يقرَب) المتعدي، لا الفعل (قرُب يقرُب) اللازم.

والنص الحكيم واضح في الدلالة على أن الطهر، أي انقطاع الدم، وحده غير كاف لإباحة إتيان المرأة؛ إذ لا بد مع ذلك، من التطهر الذي هو الاغتسال: "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ". وعلى الرغم من هذا الوضوح، فقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال الشافعية: إن انقطاع الدم يوجب إباحة وطئها، ولم يفرقوا في ذلك بين أقل الحيض وأكثره. وقال الأحناف: إذا انقطع دمها، وأيامها دون العشرة، فهي في حكم الحائض حتى تغتسل، إذا كانت واجدة للماء، أو يمضي عليها وقت صلاة. فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض، وحلّ لزوجها وطؤها.

قلت: كنت أودّ أن يكون الشافعية قد جعلوا انقطاع الدم، تقريراً لحق الرجل في وطئها، وأن استعمال هذا الحق مقيد بالاغتسال، فهو أقرب دلالة الفرق بين: "يَطْهُرْن و يتطهّرن"، فكل فعل منهما يعني شيئاً غير الذي يعنيه الشيء الآخر. ولما كان الوطء

مقيداً بالفعلين، دلّ ذلك على أن الوطء لا يصح إلا بانقطاع الدم (يطهُرْن)، والاغتسال (يتطهرن)، وأن أولهما غير كافٍ حتى يكون الثاني.

هذا، وقد قرأ نافع، وأبو عمرو، وابن كثير، وابن عامر، وحفص عن عاصم، ويعقوب الحضرمي (يَطْهُرْن) بتسكين الطاء، وضم الهاء. وقرأ حمزة، والكسائي، وأبو بكر في روايته عن عاصم (يطّهّرن) بتشديد الطاء والهاء. وتكون الآية بهذه القراءة على النحو الآتي: "ولا تقربوهنّ حتى يطّهّرن، فإذا تطهّرن فأتوهنّ". ويكون الفعل (يطّهّرن) دالاً على انقطاع الدم والاغتسال معاً، ويكون الفعل (تطهرنّ) دالاً على الاغتسال فقط. وإنما استنبطنا هذا الحكم من كون الفعل (يطّهّرن) بتشديد الطاء والهاء، دالاً على التشديد في إزالة الآثار الكريهة للحيض. وهذا لا يتأتى بانقطاع الدم وحده، وإنما يتأتى بانقطاع الدم والاغتسال.

فالفعل (يطّهّرن) بتشديد الطاء والهاء، يدل على أمرين، أحدهما من غير صنعهنّ، وهو انقطاع الدم، والآخر من صنعهنّ وهو الاغتسال. وأما الفعل (تطهّرن) بتشديد الهاء فقط، فهو دال على فعل من صنعهن وهو الاغتسال.

وقد علّق أبو بكر بن العربي، على مذهب الإمام أبي حنيفة، الذي يفسّر الفعل (يطهُرْن) بتسكين الطاء وضم الهاء، بأنه انقطاع الدم. وقد فصّل أبو حنيفة ذلك فقال: إذا انقطع دمها لأكثر الحيض حينئذ تحلّ، وإن انقطع دمها لأقل الحيض لم تحل حتى يمضي وقت صلاة كامل. وقد ردَّ عليه ابن العربي قائلاً: "فأما أبو حنيفة فيُنقض قوله بقوله بما ناقض فيه؛ فإنه تعلق بأن الدم إذا انقطع لأقل الحيض لم يؤمن عودته. قلنا: ولا تؤمن عودته إذا مضى وقت صلاة، فبطل ما قلتَه" (أحكام القرآن ١/ ١٦٥).

قلت: أما أن أبا حنيفة ناقض قوله فغير صحيح. فإن أبا حنيفة يعني أن المرأة إذا كانت أيام حيضها في الغالب المألوف عشرة أيام، وهي أقصى أيام الحيض في نظره، ارتفع عنها حكم الحيض في آخر اليوم العاشر، وتصبح في حكم المرأة الجنب إذا لم تغتسل. قال ابن الجصاص في كتابه (أحكام القرآن): "وإذا كانت أيامها عشرة، ارتفع حكم الحيض



بمضي العشرة، وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب في إباحة وطء الزوج وانقضاء العدة" (أحكام القرآن ١ / ٣٤٨).

وأقل أيام الحيض في نظر أبي حنيفة ثلاثة أيام. فإذا انقطع دمها بعد اليوم الثالث، وقبل اليوم العاشر، وكان ذلك من شأنها في الأعم الأغلب، فقد جاوزت الحد الأدنى، ومجاوزته ظنية. ولا تكون مجاوزة أيام الحيض يقيناً إلا بمجاوزة الحد الأعلى. لنفرض أن دمها قد انقطع تماماً بعد اليوم الخامس، فهي ظناً قد خرجت من حكم الحائض. ولما كان ذلك من شأنها في أغلب الشهور، فعليها أن تستيقن من تمام انقطاع الدم، بانقضاء وقت صلاة كامل. فإذا لم تجد شيئاً فقد خرجت من الحيض حكماً، وعليها أن تغتسل وتصلّي، ولزوجها أن يطأها بعد الاغتسال. والحكم في ذلك، عائد إلى ما تعودته من أمرها في كل شهر. وأما اشتراط انقضاء وقت كامل من أوقات الصلاة، فمن أجل التأكد مما عرفته من نفسها كل شهر. فأين التناقض في ذلك؟ فإن قال إنها قد تجد دماً بعد انقضاء وقت الصلاة، وقد قالها ابن العربي حقاً، قلنا إن ذلك خلاف المألوف الذي تجده. وهذه الحالة لها حكم آخر غير الحكم الذي وضحته، غير أنه لا يناقضه قطعاً.

(فأتوهنَّ من حيث أمركم الله)

في هذا الجزء من الآية بيان للموضع الطبيعي الذي تؤتى منه المرأة. وكون الحق سبحانه وتعالى قد أمر أن يكون إتيان المرأة منه، يعني أنه قد منع الإتيان من غيره. والله لا يأمر إلا بما يطابق الفطرة البشرية ويلائمها. بل إن الحيوان لا يأتي أنثاه إلا من حيث يكون السبيل إلى التكاثر.

(إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)

ربط هذا الجزء من الآية بين التوابين والمتطهرين، وهو ربط عجيب؛ إذ إن الحديث في الآية عن الطهر والطهارة، لا عن التوبة والتوابين، فما مسوغ الجمع بينهما في هذا السياق؟



قلت: إن التوابين هنا هم الذين يَسْمُون على متطلبات الغريزة فيهم، بالرجوع إلى الله والإنابة إليه، والاستغفار الدائم، والتوبة من كل ذنب وزلل. والمتطهرون هم الذين يسمون بطهارة أجسادهم. وبذلك تجتمع في هذا الجزء من الآية طهارتان: طهارة النفس بكثرة التوبة، وطهارة الجسد بما بيَّنه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من ذلك.

(نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم)

الحرْث مصدر الفعل (حَرَث)، ويدل هذا المصدر على الأرض تحرث للزراعة: فهو بمعنى اسم المفعول.

تدل هذه الكناية على اعتراف الإسلام بالغريزة الجنسية، ولكنه يسمو بها ويهذّبها. فيجعل الغريزة سبيلاً إلى التكاثر المشروع، وهي حاجة أساسية في حياة الإنسان، كحاجته إلى الأرض يزرعها ويأكل من خيراتها وثمارها. ولما قررت الآية أن النساء حرث للرجال، كان في ذلك إيذان بأن الله ما خلق الغريزة منافية لسُنَّته عزّ وجلّ في خلقه، بل هي من مقتضياتها. ولذلك فالعزوف عنها منافٍ لسنته في خلقه. كما أن إشباعها بغير ما شرع الله مناف لذلك.

والأمر بإتيان الحرث بعبارة (أنّى شئتم) يعني كيف شئتم، ولا يعني من أي مكان شئتم. فـ (حيث) هنا تعني (كيف) ولا تعني (أين). ومن المؤلم حقاً أن يفهم بعض من ينتسبون إلى العلم، أن الآية تحلّ إتيان المرأة من أي مكان، وقد حددت الآية التي قبلها ذلك بوضوح إذ قالت: "فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ". فلا يكون (أنّى شئتم) إلا بمقتضى (من حيث أمركم).

(وقدّموا لأنفسكم، واتقوا الله، واعلموا أنكم ملاقوه، وبشّر المؤمنين)

يُظهر هذا الجزء من الآية، كيف يربط الإسلام بين الدنيا، في أشد صور الغريزة شهوانية، وبين الآخرة. فالمسلم لا ينسى الآخرة، حتى في هذا الموقف الذي يفقد فيه



الإنسان سيطرته المتحكمة بالتفكير؛ لتصبح كل قوة الإنسان وطاقته، منصرفة إلى جعله يحس باللذة، بل لا يحسّ إلا بها، وبها فقط.

ومن سنة سيد الخلق صلى الله عليه وآله وسلم، أن يكون المرء على وضوء قبل المعاشرة، وأن يدعو الله أن يجنّبه الشيطان، وأن يُجنّب ذريته الشيطان. وأن يهدف من المعاشرة كفّ نفسه عن الحرام، وإلى طلب الذرية. وهذا كله من العمل الصالح الذي يقدم به المرء من دنياه لآخرته.

وتقوى الله صورة من صور استحضار الخوف من الله في لحظات المعاشرة الجنسية. وعندما يعلم الإنسان أنه سيلاقي ربه، وسوف يحاسبه على كل شيء، فإنه يكفّ عن كل ما يغضب الله. فإذا اجتنب ذلك، كان ممن يستحقون أن يبشروا بالجنة.

التوجيه النفسي والتربوي

تقوم العلاقة بين الزوجين في الحياة الإسلامية، على النقاء والطهر، والارتقاء بالمتطلبات الجنسية. وهذا الارتقاء هو الذي يجعل كل واحد من الزوجين، محل احترام الآخر وتقديره. وحتى تظل العلاقة بين الزوجين قائمة على تقدير كل واحد منهما للآخر، لا ينبغي للرجل أن يجد في أيام الحيض، سبيلاً إلى التمتع بالمعاشرة الجنسية؛ لأنه بذلك يحفظ نفسه من أن يجد ما يكرهه. ويحفظ للزوجة قدرتها على المشاركة في الاستمتاع بصورة صحيحة. ولذلك لا يسمح لشهوته أن تدفعه لوطء الزوجة في أيام حيضها. ولما كانت الحياة الجنسية بين الزوجين، أكبر من كونها معاشرة غريزية خالصة، فقد حرص الإسلام على أن يركن كل واحد من الزوجين وبخاصة المرأة، إلى فترة من الراحة، يعودان بعدها إلى قدر من النشاط الجنسي الذي يجعل كل واحد منهما أكثر تعلقاً بالآخر.

وقد خلق الله الناس على فطرة سليمة، اهتدوا بمقتضاها إلى أن بُضع المرأة هو الموضع الصحيح لممارسة الجنس. والانحراف عن هذا الموضع سببه مرض نفسي، يجعل عقل صاحبه مغيّباً، فيطلب اللذة من المرأة مقبلة ومدبرة في الدّبر. وقد أدى هذا الفعل المشين إلى أمراض فتاكة، مثل مرض نقص المناعة (الإيدز).



لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم

"وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٤﴾ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ".

في هاتين الآيتين درس عظيم، في صَوْن اللسان عن الحَلِف باسمه عزّ وجلّ. فلا ينبغي أن يكون اسمه سبحانه أداة يستعملها الإنسان، في إثبات ما عنده وتقريره، ولا يكون أداة توكيد لما نريد أن نؤكده، فاسم الله أسمى من كل ذلك وأعظم.

والعُرضة بوزان الغرفة والسُّخْرة والنُّدرة مصدر من الفعل (عرض). تقول: عرضتُ به، إذا كان قصدك أنك قد جعلته عُرضة لغيره. وتقول: عرضتُ له، إذا كان قصدك أنك قد اعترضته، فصار فعلك عُرْضة له. وتقول: عرضت إليه عرضة، أي جعلته هدفاً.

وهذه المعاني تأتلف في تفسير منطوق الآية؛ إذ ينجم عنها أربعة معانٍ، أولها: لا تجعلوا اسم الله عرضة لأيمانكم، تعترضون بها على برّكم وتقواكم وإصلاحكم بين الناس. وهل يجعل أحد اسم الله عُرضة على البرّ (أن تبرّوا) والتقوى (وتتقوا)، والإصلاح (وتصلحوا بين الناس)؟ الجواب: نعم، بكل تأكيد. فقد روي في سبب نزول الآية أن عبد الله بن رواحة رضي الله تعالى عنه، حلف ألاّ يدخل على بيت خَتَنه بشر بن النعمان، وألا يكلمه، ولا يصلح بينه وبين زوجته. فإذا روجع في ذلك قال: حلفت بالله ألاّ أفعل، ولا يحلّ لي إلا أن أبرّ في يميني.

وروي في سبب نزولها أيضاً، أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه، قد حلف بالله أن يترك الإنفاق على ابن خالته مسطح، بعد أن خاض في حديث الإفك. وفيه نزل أيضاً قوله سبحانه: "وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى"، فنهاه الله عن ذلك، فعاد إلى الإنفاق عليه، استجابة لأمر الله وطاعة له.



وثانيها: لا تجعلوا اسم الله عرضة لأيمانكم؛ كي تبرّوا، وتتقوا، وتصلحوا بين الناس. فالذي يجعل الله عرضة لأَيْمانه لا يكون أهلاً للبر، ولا للتقوى، ولا للإصلاح بين الناس. وتكون (أن) هنا بمعنى (كي)، فهي في تفسير للنفي. وثالثها: لا تجعلوا اسم الله هدفاً لأيمانكم، تصيبونه بها، فيكون عرضة لتلك الأيمان؛ كما يكون المرمى هدفاً لسهم الرُّماة.

ورابعها: لا تجعلوا اسم الله عُرضة لأيمانكم في بركم، وتقواكم، وإصلاحكم بين الناس. وبهذا التأويل تكون المصادر المؤولة من "أن تبروا، وتتقوا، وتصلحوا" في محل نصب بنزع الخافض. وهذا يعني أن الإكثار من الحلف، منهي عنه حتى في أعمال البر، والتقوى، والإصلاح بين الناس. فحتى هذه الأعمال الصالحة، لا حاجة بها إلى اليمين. فالبَرّ يستطيع أن يكون بَراً من غير الحاجة إلى اليمين والحلِف. والمتقون لا يحتاجون إلى يمين، وكذلك عند الإصلاح بين الناس، فالصدق معروف ظاهر، لا يحتاج إلى قسم يظهره ويبيّنه.

هذه المعاني كلها محتملة، في تفسير قوله عزّ شأنه: "وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ".

وبالقدر الذي تحرص فيه الآية على تعظيم اسم الله، من أن تتداوله الألسنة، بما يعارض قدسيته وتعظيمه، فإنها تحرص بالقدر نفسه، على أن تنشئ مكوناً ثقافياً في حياة الأمة، يجري فيه الصدق على الألسنة، حتى يكون هو الطابع العام للتواصل. فإذا جرى الصدق على الألسنة، جريان اللغة عليها، أصبحت الثقة هي العامل الموحّد للتواصل في حياة الأمة. وإذا أصبحت الثقة على هذا النحو، لم يعد الأفراد بحاجة إلى أن يوثقوا مقولاتهم، ولا أن يؤكدوا أقوالهم بالحلِف باسم الله عزَّ وجلّ.

وإذا كان المسلمون يعرفون ذلك جيداً في دينهم، فإن الكثيرين منهم بعيدون عن روح التربية الإسلامية الحقة. ولذلك تجدهم يكثرون من الحلِف باسم تعالى، في الأمور التافهة، والمسائل التي لا تحتاج إلى توكيد، بله القسم باسم سبحانه.



وتفتح الآية باباً عظيماً من أبواب المكونات الثقافية التي ينبغي التمسك بها ؛ لإنشاء أجيال صالحة تستعيض عن اليمين بالبرّ، والتقوى، والإصلاح إلى الحلِف بالله. فكل واحد منا يستطيع أن يجتلب قلب الطرف الآخر، بكلمات يحسن بها إليه، فتصل الرسالة دون حاجة إلى الحلف باسم تعالى. وكل واحد منا قادر على ضبط لسانه من أن يجري اسم الله عليه، في لحظة غضب، فيعفو ويصفح ويحسن، فيكون بَراً عند الله وعند الناس.

ولو أن الإنسان اتقى الله وحاسب نفسه، قبل أن يحلف باسم الحق تعالى، لما تجرأ على إطلاق لسانه بالإيمان الصادقة بله الكاذبة. ذلك أن التقي لا يقسم بالله إلا عند الاضطرار ؛ كأن يكون شاهداً، وتكون شهادته بيّنة من البينات، يظهر بها الحق، ويدحض بها الباطل.

والذي يصلح بين الناس، يكون قدوة لهم ؛ يقول الحق ولا يحلف باسم الحق، ويتمسك بالصدق فيتأسّى الناس بصدقه. إن الآية تفتح المجال لإنشاء مكوّن ثقافي جديد، لا يستعمل اسم الله تعالى فيه، لظلم الناس، كما يجري في محاكم كثير من البلاد العربية والإسلامية.

وقد أمعنت الآية في تعظيم اسم الله تعالى، إذْ جاء فيها: "ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم"، فقد حذف المضاف (اسم) ؛ لتذكير الناس بأن ما يجري على ألسنتهم من حلِف باسم الحق، إنما يتعلق بذات الله تعالى.

وقد اقترن ذكر البرّ بالتقوى أربع مرات في القرآن الكريم، هي: "أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ ٱلنَّاسِۗ" وهي الآية التي نحن في رياضها. والآية: "وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ" (المائدة ٢). والآية: "وَتَنَٰجَوْاْ بِٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ". والآية: "وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ" (البقرة ١٨٩). وباجتماع البر والإحسان إلى الناس، مع التقوى هو الذي يجعل الإصلاح بين الناس أمراً ميسوراً.



(لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم)

قال الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله، في تفسير اللغو في اليمين: "فاللغو أن يقع الكلام حشواً غير مقصود به معناه. فهو يقول إن هذه الألفاظ التي تسبق إلى اللسان عادة، ولا يقصد بها عقد اليمين، لغو من القول لا تعدّ إيماناً حقيقية؛ فلا يؤاخذكم الله تعالى بها بفرض الكفارة عليها ولا بالعقاب" (تفسير المنار ٢/ ٣٦٧).

وبالقدر الذي تعمل فيه الآية السابقة، على إيجاد مكوّن ثقافي، يسود فيه الصدق، وتحفظ فيه قدسية اسم الله وجلالُه، فإن هذه الآية لا تغفل الواقع الثقافي للأمة التي اعتادت استعمال لفظ الجلالة، من غير إرادة الحلِف والقسم. فعلى الرغم من أن الآية تقول: "لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ" فقد قدحت بهذا النمط الثقافي الذي يجري فيه اسم الله على الألسنة، حتى مع غير عقد النية على الحلِف. ويكفي ذماً لهذا النمط الثقافي، أن الآية قد جعلته (لغواً). واللغو في اليمين، وإن كان دالاً على ما لا ينعقد به القسم، فهو قرين اللغو في دلالته اللغوية. واللغو في اللغة هذر الكلام، وما ليس فيه فائدة من القول. واسم الله تعالى أسمى من ذلك وأجلّ وأعظم.

وعدم المؤاخذة فيه ما يدعو إلى النظر ومؤاخذة الإنسان نفسه. فالمؤاخذة في القرآن صنفان: أولهما: أن فعل المؤاخذة قد اقترن بما يدل على عدم رضا الله تعالى. ومن ذلك مثلاً أنه قال: "وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ" (النحل ٦١). نعم لم يؤاخذهم في الدنيا، ولكنه سيؤاخذهم في الآخرة، وهو على كل حال غير راضٍ عنهم. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: "وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ" (فاطر ٤٥)، وقوله: "لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا۟ لَعَجَّلَ لَهُمُ ٱلْعَذَابَ" (الكهف ٥٨).

وثانيهما: أن المؤاخِذ (بصيغة اسم الفاعل) وإن كان يتجاوز، أو كان مطلوباً منه أن يتجاوز، فإن طالب عدم المؤاخذة، هو نفسه يؤاخذ نفسه، ويحاسبها على ما يطلب التجاوز عنه، مما يدل على أنه غير راضٍ عما يطلب التجاوز عنه. فمن ذلك مثلاً ما

جاء في سورة الكهف: "قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ" (الكهف ٧٣). فهو وإن كان يطلب عدم المؤاخذة، فهو يؤاخذ نفسه، ويقول: "بما نسيت"، فهو لا يبرئ نفسه. ومن ذلك ما جاء في سورة البقرة: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا" (البقرة ٢٨٦)، فهم وإن كانوا يطلبون عدم المؤاخذة، فإنهم لا يبرئون أنفسهم، بل يلومونه "إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا". وهذا يكفي للدلالة على أن الله، وإن كان لا يؤاخذنا على اللغو في أيماننا، فعلينا أن نؤاخذ أنفسنا على ذلك.

نستنتج من ذلك كله، أن عدم مؤاخذة الله تعالى، لا تعني رضاه عن استعمال لفظ الجلالة على الألسنة، وإن كنا لا نقصد عقد اليمين. والمؤمن لا يقبل لنفسه إلا أن يكون الله تعالى راضياً عنه.

(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)

المؤاخذة في هذا الجزء من الآية دنيوية وأخروية. أما المؤاخذة الدنيوية، ففي لزوم الكفارة عن اليمين. وقد جاء في آية المائدة: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ" (المائدة ٨٩).

وعلينا أن نقف طويلاً عند اللفظ القرآني (الكفارة)؛ فهو تعبير عن إسقاط وزر من الأوزار، أو إثم أو مخالفة شرعية. فمن حلف بالله عزّ وجل ألاّ يفعل أمراً، ثم رأى أن فعل هذا الأمر خير، فعليه أن يكفّر عن تلك المخالفة التي كان قد تسرع فسبق إليها لسانه.

وأما المؤاخذة الأخروية فهي على الإيمان الغموس، التي يستعمل فيها اسم الله في حلف كاذب، أو يمين يجترئ بها على حق، أو ينصر بها باطلاً. وتكون المؤاخذة كذلك على اليمين الذي كان حائلاً بين صاحبه وفعل الخير، من غير كفارة. فعدم التكفير عنه في الدنيا، سيجعل صاحبه محل محاسبة ومؤاخذة في الآخرة.



وقد جعلت الآية الكريمة اليمين المنعقد بالقصد مما كسبته القلوب. وهذه إشارة خطيرة إلى ما يصيب القلب من هذه الأيمان. فهي التي تجعل القلب يجترئ خطيرة إلى ما يصيب القلب من هذه الأيمان. فهي التي تجعل القلب يجترئ على اسم الله. فإذا اجترأ على اسمه سبحانه، اجترأ على أوامره ونواهيه، واجترأ عليه تعالى. فالأيمان والحلِف بالله يؤديان إلى قسوة القلب وغفلته عن خالقه.

التوجيه النفسي والتربوي

تعظيم الله ركن أساسي من أركان المنهج الرباني في التربية. وتعظيم الله يقتضي تعظيم اسمه سبحانه. ولما كان الأمر كذلك، فإن اسمه تعالى لا يرد على لسان المؤمن حالفاً، إلا أن يضطر إلى ذلك. وما دام الإنسان قادراً على ضبط لسانه من أن يؤذي الآخرين، فمن باب أولى أن يكون قادراً على ضبطه، فلا يحلف بالله صادقاً ولا كاذباً. وإذا حدث أن سبق لسانه بيمين يحول بينه وبين فعل الخير، فعليه أن يسارع إلى فعل الخير، والكفارة عن يمينه على النحو الذي نصّ عليه القرآن الكريم "فكفارته إطعام عشرة مساكين، من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام".

للذين يؤلون من نسائهم

"لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝".

هاتان الآيتان مرتبطتان بالآيتين السابقتين، فقد قال الحق: "وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ". وهو هنا يقول: "لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ....". والإيلاء في هذه الآية صورة من صور الحلِف بالله، في ما يؤذي المرأة. وهو مصدر الفعل (آلى). يقال: آلى على نفسه، إذا أقسم عليها من أجل أن يلزمها بأمر. فمن قال: والله سأقول الحق في كل مقام؛ فقد آلى على نفسه أن يقول الحق في كل مقام.



والإيلاء الذي تتحدث عنه الآية، هو أن يقسم الرجل بالله، ألاّ يأتي زوجته، فيهجرها مدة طويلة، فلا هو أبقاها زوجة له فعاشرها، ولا هو طلقها. وهذا مسلك انتقامي في مضارَّة الزوجة وإيذائها. وقد كان العرب يفعلون ذلك في الجاهلية، فكان الواحد منهم يهجر زوجته السنة والسنتين، يكونان في بيت واحد، وفي مهجعين مختلفين. فقد روي عن ابن عباس أنه قال: "كان إيلاء أهل الجاهلية السنة والسنتين، وأكثر من ذلك؛ فوقّت الله أربعة أشهر، فمن كان إيلاؤه أقل من أربعة أشهر، فليس بإيلاء". وقال سعيد بن المسيّب: "كان الإيلاء ضرار أهل الجاهلية. كان الرجل لا يريد المرأة، ولا يحب أن يتزوجها غيره، فيحلف ألاّ يقربها أبداً. وكان يتركها كذلك، لا أيِّماً ولا ذات بعل. فجعل الله تعالى الأجل الذي يعلم به ما عند الرجل في المرأة أربعة أشهر" (أسباب النزول ٤٢ - ٤٣).

والقول الذي روي عن ابن عباس وهو "فمن كان إيلاؤه أقل من أربعة أشهر فليس بإيلاء"، إن صحّ أنه قال، فمحمول على أن ما كان دون أربعة أشهر، فهو دون الحد الفاصل بين الفيئة والطلاق.

وإلا فلا شك أنه إيلاء شرعاً؛ فالإيلاء يكون بالحلِف ألا يأتي الرجل زوجته، بقصد التنكيل، سواء بلغت أربعة أشهر، أم كانت دونها. لكنها عند بلوغ آخر يوم من الأشهر الأربعة، ينتهي الإيلاء، فإما الطلاق، وإما العودة إلى الحياة الزوجية الطبيعية. وفي حال اتخاذ قرار بالعودة، فيجب عليه أن يطأها.

ومما لا يجوز في شرع الله أن يطأ الرجل زوجته، في آخر يوم من أيام الأشهر الأربعة، ثم يعود بعد ذلك إلى تجديد الإيلاء. فإن في ذلك تلاعباً بدين الله، لا يقل عن تلاعب أصحاب السبت بدينهم.

ولا شك أن في الإيلاء عقاباً للمرأة. ولم يحرّمه الإسلام؛ إذ قد يحتاج إليه الرجل، إذا كانت المرأة شرسة، أو كان يعلم أن في الإيلاء تعديلاً لسلوكها. والأفضل من ذلك كله، أن يتجنب الإيلاء؛ لأنه خلاف السلوك الأقوم في الحياة الزوجية. وإذا كان



الرجل يستعمل الإيلاء من أجل مضارَّة المرأة وعقابها، وهي لا تستحق ذلك، فهو آثم. قد يقال، إن الآية تبيح له الإيلاء حتى أربعة أشهر. قلت: إن الإيلاء لم يشرع من أجل إلحاق الأذى بالمرأة، لا مدة أربعة أشهر، ولا حتى مدة يوم واحد. نعم، له في القضاء أن يستعمل حق الإيلاء. ولكن الله يسأله يوم الدين، عن مضارَّته لزوجته. فما يمضيه القاضي في الدنيا، لا يمضيه الدّيان في الآخرة.

ولم يجعل الإسلام الإيلاء محرماً؛ لأن الزوجين قد يراجعان سلوكهما في مدة الإيلاء. فيكون في ذلك إصلاح لبعض مواطن الخلل في حياتهما الزوجية، ويعودان إلى ما كان بينهما من ودّ، أو ما ينبغي أن يكون عليه حالهما من ذلك الودّ. أما إذا لم يكن في الإيلاء ما يصلح شأن الزوجة، فليس للرجل أن يستمر في الإيلاء.

وقد جاءت اللام في (للذين يؤلون)؛ لا لإباحة الإيلاء كما قد يظن، ولا لإعطائهم هذا الحق، وإنما لبيان أن الضرورة قد تلجئ إليه، فهو حكم الضرورة لا حكم السيرورة. وحكم الضرورة مقيد بوجود دواعيه. فإذا لم تكن انتفى وجوده. وإذا وجدت ثم زالت زال معها الحكم.

وقد عدّي فعل الإيلاء (يؤلون) بحرف الجر (من)، قال ابن عاشور في تفسير ذلك: "وعدّي فعل الإيلاء بمن، مع أن حقه أن يُعَدّى بعلى؛ لأنه ضمّن هنا معنى البُعد. فعدّي بالحرف المناسب لفعل البعد؛ كأنه قال: للذين يؤلون متباعدين من نسائهم" (التحرير والتنوير ٢/ ٣٨٥). وهو رأي كان ابن العربي قد ذهب إليه فقال ما فحواه: أن الفعل (آلى) قد حمّل الفعل (اعتزل)، حتى ساغ لغةً أن يتصل الفعل (آلى) بمن. ونظمه في الإطلاق أن يتصل بـ (على). تقول العرب: اعتزلت من كذا وعن كذا، وآليت وحلفت على كذا. وكذلك عادة العرب أن تحمل معاني الأفعال على الأفعال، لما بينها من الارتباط والاتصال. وجهلت النحوية هذا فقال كثير منهم: إن حروف الجر يبدل بعضها من بعض، ويحمِلُ بعضها معاني البعض، فخفي عليهم وضع فعل مكان فعل، وهو أوسع وأقيس (أحكام القرآن ١/ ١٧٧).



قلت: ليس في فعل الإيلاء وهو القسم، أي تضمين لمعنى البعد والاعتزال، كما ذهب إلى ذلك الشيخان الجليلان؛ فالبعد موجود في أصل التركيب نفسه، ثم حُذف المحلوف له وهو البعد. فأصل التركيب لغةً هكذا: يؤلون (على البعد) من نسائهم، فحذف الجار والمجرور (على البعد)، وصار التركيب القرآني هكذا: "يؤلون من نسائهم"، من غير أن يحمل فعل الإيلاء نفسه معنى البعد. فالبعد موجود في الأصل، وحذفه لا يعني عدم وجوده، ولا يعني أن فعل الإيلاء قد ضمّن معنى البعد.

غير أن السؤال الذي جرينا على أن نسأله عند القول بكل حذف: ما مسوغ الحذف هنا؟ قلت: لأن القرآن يستكره ورود هذا الفعل منطوقاً في النص، عند الحديث عن الزوجين؛ إذ الأصل هو القرب والتآلف بينهما، لا الابتعاد والاعتزال. فاكتفى بكون البعد مفهوماً من السياق، عند تقدير حذفه. وفي هذا ما فيه من الدلالة على كون الإيلاء مما لا ينبغي أن تقوم عليه العلاقة الزوجية. ولا ينبغي أن يكون الإيلاء باباً للضر والإيذاء، وقد روي عن علي كرَّم الله وجهه أنه قال: لو حَلَف ألا يقربها لأجل الرضاع لم يكن مولياً؛ لأنه قصد صحيح لا إضرار فيه. وقد روي هذا القول أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما. ولكنه لا شك مسرف على نفسه في الحلِف لا في القصد.

وقد اختلف العلماء في الإيلاء على الإنفاق، أيكون إيلاء أم لا يكون؟ ذهب بعضهم إلى أنه إيلاء، وذهب آخرون إلى خلاف ذلك، فقالوا لا يكون هذا إيلاء. قلت: لا شك عند في تغليظ حرمة الحلف على عدم الإنفاق. ولا يكون هذا إيلاء، ويظل الزوج مكلفاً بالإنفاق على زوجته رغم أنفه، ما دام عقد الزوجية قائماً بينهما. فالنفقة على الزوجة واجبة شرعاً. والتكفير عن اليمين والتوبة معاً واجبة في نظري. ألا ترى أن الشرع قد أوجب النفقة على الزوجة حتى في حال العدة من الطلاق الرجعي؟ فكيف يجوز لمتألّ أن يحلف على ألاّ ينفق على زوجته؟ إن في هذا تدميراً للأسرة، وإلجاء للمرأة أن تضطر إلى سبل الحرام من أجل أن تعيش.



التربُّص هو الانتظار. ولكن، أيّ انتظار هو؟ إنه انتظار الكاره، لا انتظار من يتوقع خيراً، أو يرجو لقاء حبيب. والدليل على ذلك أن كل آية ورد فيها التربص في القرآن، اسماً أو فعلاً. فقد دلّ على انتظار مكروه لأمر مكروه، فقد جاء في قول الحق سبحانه: "وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ" (التوبة ٩٨)، وفي قوله: "وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا" (التوبة ٥٢). وقوله: "ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ" (النساء ١٤١)، وقوله حكاية عن الكفار: "إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌۢ بِهِۦ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُوا۟ بِهِۦ حَتَّىٰ حِينٍ ۝" (المؤمنون ٢٥). وقوله: "وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ" (البقرة ٢٢٨). وغير ذلك مما هو دالّ على التربص إنما يكون انتظاراً لمكروه، أو في أمر مكروه. واختيار التربص في هذا السياق، إنما كان من أجل تكريه هذا الانتظار، فهو خلاف الأصل، ولا يقوم به وصل.

والأمر بالتربّص أربعة أشهر له حكمة عظيمة. وقد عرض ابن عاشور رحمة الله تعالى عليه، للحديث عن هذا الموضوع، وحاول أن يفسّره فقال: "وقد خفي على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر، وهو أجل حدّده الله تعالى، ولم نطلع على حكمته، وتلك المدة ثلث العام. فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمناً طويلاً؛ فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم، مثل ثلث المال في الوصية" (التحرير والتنوير ٢/ ٣٨٧).

قلت: أما أن هذه المدة طويلة، فنعم. وأما أن الثلث يعدّ معظم الشيء المقسوم فغير صحيح، ولا يقول به أحد. وقد جاء في بعض التفاسير أن الأربعة الأشهر هي المدة التي لا تستطيع ذات الزوج، أن تصبر عنه أكثر منها. وقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كان يطوف ليلة بالمدينة، فسمع امرأة تنشد:

ألا طالَ هذا الليلُ واسْوَدّ جانبُه	وأرَّقني أن لا حبيب ألاعبُه
فوالله لولا الله، لا شيء غيره	لزعزع من هذا السرير جانبُه
مخافة ربي، والحياء يكفّني	وإكرام بعلي أن تُنال مراكبُه

فلما كان من الغد، استدعى عمر تلك المرأة، وقال لها: أين زوجك؟ قالت: بعثتَ به إلى العراق. فاستدعى نساءً فسألهنّ عن المدة التي تستطيع بها المرأة أن تصبر عن زوجها، فقلن: شهران، ويقلّ صبرها في ثلاثة أشهر، وينفد صبرها في أربعة أشهر. قال القرطبي: وهذا والله أعلم يقوّي اختصاص مدة الإيلاء بأربعة أشهر(الجامع لأحكام القرآن ٣/ ١٠٨).

(فإن فاؤوا فإن الله غفور رحيم)

الفيء والفيئة يعنيان الرجوع. والمقصود به العودة إلى معاشرة الرجل لزوجته. وقد فهم بعض الأئمة، رضي الله عنهم جميعاً، من ظاهر الآية، أن معاشرة الرجل لزوجته تكفي. وقال مالك: لا يكون الفيء إلا بالوطء أو بالتكفير. قلت: ولا بدَّ منهما معاً. أما الوطء فمن أجل إنهاء الإيلاء، بالفعل الذي يتوقف به امتناع الزوج عن وطء زوجته، وأما الكفارة فمن أجل أن يكفّر عن يمينه. وما كان الفيء ليكفر عن اليمين؛ لأنه ليس من الكفارات أصلاً. وعلى ذلك، فالفيء من أجل عدم وقوع الطلاق، عند انتهاء آخر يوم من الأربعة أشهر. والكفارة من أجل التكفير عن اليمين، هذا هو مقتضى النص الحكيم.

وأما قوله عزّ شأنه: "فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾". فليس المقصود منه، والله أعلم، أن الفيئة كفارة عن اليمين. وإنما المقصود منه أن الله يغفر لكم ما تسامحتم به، من الأخطاء التي وقعت بينكم، في مدة الإيلاء. ولذلك فإن الوطء لا يغني عن الكفارة.

(وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم)

هذا يعني أنه إذا انتهت مدة الإيلاء، وهي أربعة أشهر، دون أن يفيء إلى زوجته، أصبحت زوجته طالقاً. وقد اختلفوا في الطلاق الذي يلحق الزوجة، بمضي هذه المدة. فقال بعضهم: إنها تطليقة بائنة بينونة صغرى. وقد روي هذا عن عليّ، وعثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وابن عباس.



وقيل: بل تكون تطليقة رجعية. روي ذلك عن سعيد بن المسيب، ومكحول، والزهريّ، وغيرهم. والأظهر أنها تطليقة بائنة بينونة صغرى، فما تصل مدة الإيلاء غايتها، إلا والرجل مصرّ على أنه لا مراجعة. ثم إنه لو كان يريد المراجعة، فما الذي كان يمنعه منها خلال هذه المدة الطويلة؟

فكيف يشرع له باب الطلاق الرجعي بعد ذلك، وهو لا يريد المراجعة؟ ويستفاد من قوله عزّ وجل: "عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ" أنهم تجاوزوا المرحلة التي يكون فيها الطلاق رجعياً. ففي النية عزم على عدم المراجعة. ولكن الشرع أبقى له باباً آخر، فلعله يثوب إلى رشده يوماً، فجعل الطلاق بائناً بينونة صغرى. وهذا هو الذي قلنا إنه مروي عن عدد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

التوجيه النفسي والتربوي

تقوم الأسرة المسلمة على الودّ والتفاهم. وهما أصلان كافيان لتجنب أي مشكلة يمكن الوقوع فيها، وحلّها عند الوقوع فيها. وقد يحدث أن بعض المشكلات في الأسرة قد يكون لها رواسب نفسية قاسية حادة، تطغى على الود الذي ينبغي أن يكون، والتفاهم الذي يجب أن يسود. يجد الرجل نفسه في هذه الحال واقعاً بين شدّ وجذب. فهو لا يستطيع أن يتخلى بسهولة عن العشرة الزوجية، والإلف الذي كان بينه وبين زوجته، فتشده عاطفة الزوجية. ولكنه تحت تأثير الانفعالات القوية، يجد نفسه منجذباً إلى حب الانتقام. وهو بين الشدّ والجذب قد يضعف، فيجد نفسه مندفعاً إلى ترجيح كفة الانتقام، فيقسم بالله ألاّ يقرب زوجته وألا يطأها، وهو لا يدري أنه بهذا القسم قد ضعُف واستسلم لجانب الانتقام، وإن كان يظن أنه قد تجنب الضعف بهذا الإيلاء.

وقد شرع الله عزّ وجلّ الأشهر الأربعة في الإيلاء؛ ليراجع الرجل نفسه؛ أي ليتمكن من كبح جوامح الغضب والانفعال في نفسه. وهي مدة لا شك كافية لكل مراجعة وكل حساب. فإذا استقرت نفس الرجل وهدأ أثر ما كان يدفعه إلى الإيلاء، فعليه أن



يحسم أمره، فإما مراجعة وإما طلاق. فإذا أبى إلا أن يستمرّ في الإيلاء فهو لا شك مريض، والمريض ليس له حق في أن يُسيّر الناس كما يشاء، ولا أن يملي عليهم ظلماً، ولا أن يوقع بهم حيفاً، ولا أن يتحكم بشرع الله كما يريد، فيستفيد من التشريع إطالة أمد الإيلاء. ليس ذلك من حقه، ولا من حق أحد من خلق الله تعالى. فالظلم مدفوع بقول الله جلّ وعلا: "فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝" ، "وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝".

والتوجيه النفسي العجيب في هاتين الآيتين يظهر في أن الله عزّ اسمه وتعالى ذكره، جعل المجال مفتوحاً للحل، يأتي من الزوج. فلم تحمله الآية على فعل شيء، سوى أن يتربص هذه المدة. والهدف من ذلك إصلاح الإنسان نفسه، وكبح جوامح غضبه، والتكفير ملِياً قبل الإقدام على الطلاق. وليس من شك في أن الزوج في أثناء هذه المدة، سيراجع نفسه كثيراً، وسيجد المرأة تساعده على ذلك، إذا كان كل واحد منهما حريصاً على إبقاء الودّ مهيمناً على جو الأسرة والحياة الزوجية. بهذا نعرف عظمة هذا التشريع عندما لم يكلف الرجل، في هذه المدة إلا التربص.

والصعود والخفوت في جو الغضب، واضحان في هاتين الآيتين. فقد تخبو جذوة الغضب والانفعال، فيفيء الرجل إلى إصلاح ما بينه وبين زوجته. ويكون بذلك خفوت الغضب الذي قد يتعلمان منه في المستقبل، ما يجمع بينهما، ويؤلف بين قلبيهما. ولكن بعض الأشخاص لا يزيدهم النفور إلا نفوراً. ولا يولد الغضب عندهم إلا مزيداً من الغضب. هذا الجو من التصعيد لا يقبله الإسلام ولا يقرّه. فإذا ظلّ الحال على هذا النحو من تصعيد الغضب والتوتر النفسي، فليس للرجل أن يتمادى، فالحل هو الطلاق لا غير.

وقد يتساءل المرء لماذا الأشهر الأربعة؟ قلت: لأنها هي المدة القصوى التي تستطيع المرأة أن تحتمل ألا تكون زوجة وهي زوجة. وهي غاية ما تستطيع أن تحمل نفسها عليه من الصبر، وهي ترى زوجها، وما هو بالفعل زوج يمارس معها ما أباح الله لهما أن يفعلاه. وحتى لا يتحول الإيلاء إلى نوع من التعذيب النفسي، جعل الله غاية هذا الفعل أربعة أشهر، وما بعدها إما فيئة وإما طلاق.



لهنّ مثل الذي عليهنّ

"وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝".

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، أنه لما كان انقضاء مدة الإيلاء دون فيئة، مؤدياً بالضرورة إلى الطلاق، فالآية التي نحن في رياضها الآن، تتحدث عن الطلاق؛ ليتبعها بعد ذلك آيات تُفصِّل أحكام الطلاق.

المطلقات من النساء أربعة أصناف. **أولها**: المطلقة غير المدخول بها، وهذه الآية التي نحن في رياضها، لا تتحدث عن هذا النوع، بدليل أنها قالت: "وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ". وحكم هذا النوع من المطلقات جاء مخصوصاً في قوله سبحانه: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا" (الأحزاب ٤٩).

ثانيها: اللائي يئسن من المحيض أو لم يحضن وجاء حكمهن في قول الحق سبحانه: "وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ". (الطلاق ٤).

ثالثها: أولات الأحمال، وجاء حكمهنّ في قوله سبحانه: "وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (الطلاق ٦).

رابعها: المطلقات اللائي يَحِضْن، وهؤلاء حكمهن في هذه الآية التي نحن في رياضها. جعلت الآية عدة المطلقة التي تحيض ثلاثة قروء. والقروء جمع تكثير للمفرد (قُرء)، وجمع القلة منه أقراء، بزنة أفعال. والقرء من الأضداد في العربية؛ فهو يعني الطهر ويعني الحيض. والنصوص الواردة في السنة المطهرة، تدل على أن القرء هو الحيض

لا الطهر، كما في الحديث الصحيح: "دعي الصلاة في أيّام أقرائك". وهذا قاطع الدلالة على أن القرء هنا هو الحيض لا الطهر.

وذهب آخرون إلى أن القرء هو الطهر، قال ابن العربي: ما أدركنا أحداً من فقهائنا، إلا يقول بقول عائشة في أن الأقراء هي الأطهار. فإذا طلق الرجل في طهر لم يطأ فيه، اعتدت بما بقي منه، ولو ساعة، ولو لحظة، ثم استقبلت طهراً ثانياً بعد حيضة، ثم ثالثاً بعد حيضة ثانية. فإذا رأت الدم من الحيضة الثالثة حلّت للأزواج، وخرجت من العدة" (الجامع لأحكام القرآن ٣/ ١١٥ - ١١٦).

تطلب الآية من المطلقات أن يتربصن بأنفسهن. وقد جاء هذا الأمر بصيغة الإخبار لا الطلب؛ لبيان أنه أحرى أن يؤدّى من غير حاجة إلى أمر؛ لأنه الأصل. فهو إذن خبر معناه الأمر. وقد أنكر ذلك ابن العربي فقال: (قال جماعة: قوله تعالى: "وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ"، خبر معناه الأمر. وهذا باطل؛ بل هو خبر عن حكم الشرع؛ فإن وجدت مطلقة لا تتربص فليس من الشرع) (أحكام القرآن ١/ ١٨٦).

قلت: بل هو خبر، معناه الأمر الذي لا شك فيه. فإن الله عندما يخبر بأمر من أمور الشرع، فإنما يريد الالتزام به، ولا يريد مجرد الإخبار عنه. فعندما يقول الحق سبحانه: "قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝"، فهو يأمر بصيغة الخبر، ولا يريد الإخبار فقط. ومن المعلوم أن الخبر يخرج للأمر، وللتعجب كقولك: الله أكبر، وأنت تستحسن شيئاً أو تعظمه، أو تستعظمه. وللنفي كقولك لمن قال لك: زيد لم يحضر، فترد عليه قائلاً بل حضر. فأنت هنا لا تخبر فقط، ولكنك تنفي نفيه لمجيء زيد.

والدليل على أن الإخبار في قوله: "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ" للأمر، أنه قال بعد ذلك، محذراً من عاقبة عدم الالتزام بالأمر، فقال: "وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ". فهنّ مكلفات بالتربص ثلاثة قروء، من أجل الاستيقان من خلوّ أرحامهنّ،

ولذلك يحرم عليهن أن يكتمن ما خلق الله فيها. ولماذا نذهب بعيداً، وكلام ابن العربي رحمة الله تعالى عليه، يعبّر عن المضمون الذي نفاه، إذْ قال: "بل هو خبر حكم الشرع؛ فإن وجدت مطلقة لا تتربص فليس من الشرع"، فحكم الشرع لا يكون إلى طلباً. وهذا الطلب إما أن يكون بصيغة الأمر، وإما أن يكون بصيغة الإخبار، وهو في الحالين تكليف. ثم سمّ التكليف بعد ذلك بما شئت من الأسماء؛ فهو لا يخرج عن كونه طلباً.

(ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ، إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر)

هذا تحذير شديد للمطلقات من أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ، سواء أكان المخلوق حمْلاً، أم دماً دالاً على انعدام الحمل. وإنما كان هذا التحذير على هذا النحو من الشدة؛ لأن الشرع جعل شهادتهن مناط الحكم الشرعي. ولا يحل لأحد أن يتلاعب بالحكم الشرعي، ولا أن يتلاعب بالأحوال والظروف، ليكون الحكم الشرعي كما يحب ويشتهي.

وقد ربطت الآية التحذير من كتمان الحق، بالتذكير بالله واليوم الآخر، للدلالة على شدة المساءلة والعقاب يوم الدين. وقد جاء ذكر الإيمان بالله واليوم الآخر، بصيغة الاشتراط، وذلك قوله سبحانه: "إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ"، ويكون تركيب الشرط بجزأيه (المشروط والمشروط له)، على التقدير الآتي: إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر، فلا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ. وقد تقدم جواب الشرط في الآية، وهو: "ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ"؛ لأن جملة الشرط أنشئت من أجله أصلاً. ومعنى ذلك أن الآية تثبت الإيمان، في حال عدم كتمانهن ما خلق الله في أرحامهنّ، وتنفيه عنهن في حال كتمانهن. وقد صدّرت جملة الشرط بـ (إن)، وليس بـ (إذا)، لأن (إنْ) أقوى في الدلالة على حدوث شيئين:

أولهما: قوة التوقع في حدوث فعل الشرط. فإذا قلت: إن دخلت فأغلق الباب، فإن توقعك دخول المخاطب، أقوى من توقعك دخوله إذا قلت له: إذا دخلت فأغلق الباب. وهذه مسألة معروفة عند أهل اللغة والنحو. وعلى هذا، فتوقع التزام المطلقات بتحذير الله قوي.

ثانيهما: قوة الربط بين فعل الشرط وجوابه، إلى درجةٍ يبعد معها تصور الفصل بينهما. وهذا أمر لم يكن أحد من أهل اللغة ينتبه إليه. فإنك تقول: إن تغرب الشمس يخيّم الظلام. فهذا أقوى في الدلالة على الربط الشرطي، بين تخييم الظلام وغروب الشمس. ولكنك إذا قلت: إذا غربت الشمس خيّم الظلام. فهذا أقوى في الدلالة، على الربط الظرفي بين غروب الشمس وتخييم الظلام. فكأنك قلت: حين تغرب الشمس يخيم الظلام والآية تريد أن تنشئ ربطاً شرطياً لا ظرفياً. وعلى ذلك، فإن ورود (إن) في الآية: "إن كُنَّ يُؤْمِنَّ ..." أقوى في الدلالة الشرطية، على الربط بين عدم كتمانهن ما خلق الله في أرحامهنّ، وإيمانهنّ بالله واليوم الآخر.

(وبعولتهنّ أحق بردّهنّ في ذلك إن أرادوا إصلاحاً)

البعولة جمع بعل، وهو في لسان العرب: الرب، والسيد، والزوج. وقوله عن المطلقات (بعولتهنّ) يقتضي أنهم أزواج لهنّ بعد الطلاق. وقوله عن ردّهن إلى عصمة الزوج (بردّهنّ)، يقتضي أنهن خرجن من عصمتهم بعد الطلاق. فكيف يكونون أزواجاً، وقد حصل الطلاق وانتهت العدة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يكون هؤلاء الرجال الذين خرجت الزوجات من عصمتهن، أحقّ بردّهنّ؟

قلت: إن حكم هذه الآية مقتصر على المطلقات في العدة الرجعية، فمن حق الرجل أن يراجعها متى شاء، في أثناء عدتها. وهذا يعني أن الحق في المراجعة هو للزوج، شاءت المرأة أم كرهت، فذلك من حقه هو.



وما سمّي الحق الأزواج - في هذه الآية - بعولة مجازاً، بل هي تسمية حقيقية. وهذا هو رأي أبي حنيفة، والليث بن سعد؛ ذلك أن الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعي ومطلّقته. ومن أجل ذلك جعل الله البعولة أحق بردّ مطلقاتهم في العدة الرجعية.

والإشارة في قوله سبحانه: "في ذلك"، إنما هي إشارة إلى التربُّص. فيكون المعنى: وبعولتهن أحق بردّهن، مدة ذلك التربص. وقد حض على استعمال هذا الحق بإرادة الإصلاح، لا بإرادة الانتقام. فقد يحدث أن ينوي الرجل إعادة مطلقته المعتدة في الرجعية، من أجل أمر ينتقم به منها، أو نية يقصد إيذائها بها، أو غير ذلك مما لا إصلاح فيه. وقد ذهب الشيخ ابن عاشور رحمه الله إلى أن عبارة (إن أرادوا إصلاحاً) ليست قيداً، وإنما هي للحض على إرادة الإصلاح (التحرير والتنوير ٢/ ٣٩٥). وذهب ابن العربي إلى أن هذه العبارة قيد فقال: "إن قَصَد بالرجعة إصلاح حاله معها، وإزالة الوحشية بينهما، لا على وجه الإضرار... فذلك له حلال، وإلا لم تحلّ له" (أحكام القرآن ١/ ١٨٨).

قلت: هي قيد ديناً، لا قضاءً. بمعنى أنه إذا كان يريد إرجاعها للإضرار بها، فما أراد الإصلاح في إرجاعه، فهو آثم وبهذا المفهوم تكون العبارة (إن أرادوا إصلاحاً) قيداً على الحق بالإرجاع. غير أن القاضي لا يعرف خفايا النفوس، ولذلك فإنه يحكم له بإرجاعها، لكونه لا يعرف قصده، فيقضي له بذلك، ولا يبرئه ذلك من الإثم عند الله. وبذلك لا تكون عبارة (إن أرادوا إصلاحاً) قيداً على الحق بالإرجاع.

قرأ الجماعة بضم التاء في (بعولتُهن) لأن الكلمة مبتدأ مرفوع. وقرأ مسلمة بن محارب (بعولتْهن) بتسكين التاء. وهي قراءة عظيمة في الدلالة على ما قررته الآية من حقيّة للزوج. ذلك أنه عند حذف الضمة، يحدث ضغط نبري على المقطع الثالث من الكلمة. وهذا الضغط النبري تركيز نطقي على الكلمة نفسها، ينجم عنه تركيز دلالي، على أن المقصود بالحقية هم الأزواج، دون غيرهم.

(ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف)

قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله: "لا يجوز أن يكون ضمير (لهنّ) عائداً إلى أقرب مذكور، وهو المطلقات، على نسق الضمائر قبله؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجل علقة، حتى يكون لهنّ حقوق وعليهن حقوق" (التحرير والتنوير ٢/ ٣٩٦).

قلت: بل هو عائد إلى أقرب مذكور، وهو المطلقات. فقد وضحنا أن المطلقات المقصودات في الآية، هنّ المطلقات في عدتهن الرجعية. وهؤلاء لهنّ مثل الذي عليهن من المعروف. فللبعولة حق الإرجاع بالمعروف، ولهن حق الصحبة بالمعروف أيضاً. للبعولة العصمة وللنساء الكرامة. فكل واحد منهما مطالب بما يوازي حقه عند الآخر.

(وللرجال عليهن درجة)

لقد وضحت آية النساء هذه الدرجة، وذلك في قوله سبحانه: "ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ" (النساء ٣٤)، فربّان السفينة هو الرجل؛ وهو القيّم على زوجته وأسرته، المسؤول عنهم أمام الله، المكلف بالإنفاق عليهم، القيّم على شؤونهم.

(والله عزيز حكيم)

هذا الجزء من الآية ختمٌ لها وتعقيب على ما فيها من أحكام بما تقتضيه عزته وحكمته سبحانه وتعالى.

التوجيه النفسي والتربوي

لا يوجد شرع ولا قانون في تاريخ الإنسانية، يربط بين البعدين التشريعي والنفسي، كما هو الحال في شريعة القرآن. فالمرأة وهي في عدة الطلاق، تحفظ للرجل ما يجب أن يحفظه لنفسه. أي أن وقوعها تحت تأثير الطلاق، وهو تأثير نفسي هائل، لا يمنعها من أن تقول الحق، فتشهد أنها حامل من زوجها، أو أنها غير حامل. فهي لا تكتم هذا الحق، فتقوله، ويمضي شرع الله بما تشهد به. ولكن بعض النساء ممن لم يتمكن الإيمان من



قلوبهن، قد يدفعهن ذلك إلى إنكار الحمل والإجهاض، كما يفعل أهل الجاهلية في هذا الزمان. فهي بذلك تكتم ما خلقه الله في رحمها، وهي كذلك قاتلة لنفس بريئة.

وإحساس الرجل بزوجته، وإحساسه بها، أقوى من الخلاف الطارئ بينهما. ولذلك قد يدفعهما هذا الإحساس إلى أن يعودا إلى بيت الزوجية، فما ينبغي أن يكون بينهما مانع يتشبث به أهل الزوجة أو غيرهم. فللرجل أن يكسر طوق الخلاف وأن ترجع إليه زوجته.

وإن المبدأ النفسي الذي نجده في الآية "وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ"، يدل على منطلق من الإحساس القوي، بأن لكل واحد من الزوجين حظوة عند الآخر، كحظوة الآخر عنده. وإلا فكيف يكون لها معروف عند الرجل، وكيف يكون للرجل عندها معروف، إذا لم يكن ذلك في حُظوة متبادلة. وهي في المقام الأول حظوة نفسية، مثلما هي حظوة في حسن العشرة والتعامل.

وإحساس المرأة برجولة الرجل هو الذي يشعرها بقيمة أنوثتها. وإحساسه برجولته وقيامه على الأسرة، هو الذي يشعره بأنوثة المرأة. وبدون هذا الإحساس المتبادل لا تستقر الحياة الزوجية؛ لأن الدرجة التي جعلها الله للرجل لم تأخذ طريقها إلى الواقع، وفي هذا معصية اجتماعية نعرف نحن في هذا الزمان آثارها، ربما أكثر ممن سبقونا من الشعوب والأمم.

الطلاق مرتان

" ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾ ".



تضبط الآيتان الطلاق بضابط العدد والمنع. فأول الضابطين ظاهر بكلمتين هما: "ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ". وقصر هذه الجملة المكونة من مبتدأ وخبر، يتناسب مع الحسم الذي يحمله العدد: مرّتان. فالحسم إذن في العدد نفسه، وجاء قِصَر الجملة معبراً عن هذا الحسم. ويدل العدد الحاسم على أن ما كان قبل نزول الآية، فيه من كثرة مرات الطلاق التي كان الرجل يوقعها بزوجته ما يوحي بضرورة الحسم بعدد قاطع. وقد روي هذا في عدد من الأحاديث، ومنها ما روي عن هشام، عن عروة بن الزبير، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: كان الرجل إذا طلق امرأته، ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدّتها، كان له ذلك، وإن طلقها ألف مرة. فعمد رجل إلى امرأته فطلقها، ثم أمهلها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها ارتجعها، ثم طلقها، وقال: والله لا آويك إليّ، ولا تحلّين أبداً، فأنزل الله عزّ وجلّ: "ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ ...."الآية.

وفي رواية أخرى عن هشام، عن عروة، عن أبيه، عن عائشة، أن امرأة أتتها فسألتها عن شيء من الطلاق، قالت فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت الآية.

والجمع بين الروايتين لتكونا سبباً واحداً للنزول أمر ممكن. فقد تكون المرأة التي سألت السيدة عائشة، هي نفسها التي ذكرت في الرواية الأولى.

وعلى الرغم من كون كلمة (الطلاق) كلمة عامة مطلقة، فلا شك أنها مقيدة بدلالتين، **أولاهما**: أن الحكم هنا للطلاق الرجعي. ذلك أن للرجل أن يطلق زوجته طلقتين رجعيتين، ثم تبين منه بعد ذلك. **ثانيتهما**: أن الطلاق المقصود هو الذي لا بدعة فيه؛ لأن الله عزّ وجلّ **لا** يشرع لخلقه، ما تشاؤه أهواؤهم، ليتفق مع ما يقعون فيه من أخطاء. فعندما تقول الآية: "ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ" فإنما تعني الطلاق المشروع. فكأنه يلغي كل طلاق، ليبقى الطلاق المشروع وحده وهو المعنيّ. فإذا كان العدد (مرتان) يلغي كل ما كان قبله من مرات الطلاق، فكلمة (الطلاق) تلغي كل طلاق غير مشروع. وهذا ضبط

للمفهوم، حتى لا تختلط به المفاهيم غير المشروعة من الطلاق. ولكن الكلمة كما قلنا، فيها تخصيص بأن حكمها للرجعي ليس غير.

ومن الواضح أن بلاغة التركيب: "ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ"، جعلت مطلعه من الضيق الحاسم، بمقدار ما ينبئ الحسم فيه، عن ضرورة وجود بيان تفصيلي بعده. فقد اقتضى الضيق في الحكم: "ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ" توسعة في صورته وحقيقته، فكان التفصيل في قوله سبحانه: "فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ". والتفصيل نفسه يحمل من البلاغة قدراً عظيماً. فقد بدأ هذا الجزء من الحكم بالفاء العاطفة، وهي دالة على ما أن ما بعدها تفصيل ملزم. والإلزام فيه مقصور على أحد خيارين؛ فإما الإمساك بالمعروف، وإما التسريح بالإحسان.

أما الإمساك فهو دال على عظمة البلاغة القرآنية من عدة وجوه أولها أنه بدأ به، والمتوقع أن يبدأ بما يستدعيه الطلاق، وهو التسريح والفراق. ولكنه بدأ بالإمساك؛ لأن الأصل في بناء الأسرة، أن يكون قائماً على الإمساك، لا على الإفلات والتسريح الذي هو عارض على بناء الأسرة، وعارض على العلاقة بين الزوجين التي ينبغي أن تكون علاقة حميمة. لهذا كله فقد بدأ النص الحكيم بالإمساك.

وثانيها: إن الإنسان إنما يمسك بما ينفعه، أو يغلب على ظنه أنه ينفعه. فإذا غلب على ظنه، أو تيقّن، في لحظة غضب وانفعال، أن الطلاق خير له، أقدم عليه. والآية ترد الإنسان إلى رشده على كل حال. فكأنها تقول له: الإمساك خير.

وثالثها: أن الإمساك كلما ذكر أوحى بنقيضه، وهو الإفلات؛ وفي حال الطلاق، فإنه واقع بين إمساك وتسريح، ولا شك أن أحدهما في موازين الربح والخسارة، ربح والآخر خسارة. ولذلك قدمت الآية من شأنه أن يكون ربحاً، بل الأصل فيه أنه كذلك، وهو الإمساك.

وقد قيّد الإمساك تقييداً وصفياً بأنه "إمساك بمعروف". والمعروف هو كل وجوه الخير، في القول كما في الآية: "وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝"، والفعل كما في الآية: "إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًاۚ".

واختيار المعروف ليكون قيداً على الإمساك، يذكّر بعدة أمور منها: أولاً: أن نصف الدعوة إلى الله أمر بالمعروف، ونصفها الآخر نهي عن المنكر. ولكن المعروف في الآية "فإمساك بمعروف" لم يأت بحيث يكون المطلّق آمراً بالمعروف، بل جاء بحيث يكون المطلّق فاعلاً للمعروف. وفعل المعروف أقوى وأبلغ في الدلالة على الوصول إليه، من مجرّد الأمر به. ولذلك كان من المتوقع أن يكون الآمر بالمعروف غير فاعل له، فإذا كان ذلك كذلك، فهو من أشد الناس عذاباً يوم القيامة، كما دلّت على ذلك نصوص الوحي قرآناً وسنة.

ثانياً: أن المعروف قد اقترن في كثير من الآيات القرآنية، بالعلاقات بين الأزواج، وبخاصة في الطلاق. ومن ذلك قوله سبحانه: "وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِۖ" (البقرة ٢٣٦). وقوله: "مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ". (البقرة ٢٤١)، وقوله: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ" (النساء ١٩)، وقوله: "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" (الطلاق ١)، وقوله: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۖ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍۖ" (الطلاق ٦). وإذا علمنا أن المعروف هو بعض ما أمر الله به، أن يؤدى إلى الوالدين، وإلى الأقربين، عرفنا أن القرآن يذكرنا بقضية اجتماعية أساسية، وهي أن العلاقة بين الزوجين، هي من أخص العلاقات الأسرية التي يجب أن تحظى بالمعروف، حتى عند الفراق ألا وهو الطلاق.

وقد وصف الطلاق - في هذه الآية - بأنه تسريح بإحسان. وقد جاء وصف الطلاق في بعض الآيات، بأنه تسريح بإحسان، كما في هذه الآية التي نحن في رياضها، وجاء التقييد الوصفي للتسريح بأنه تسريح جميل في آيات أخرى، كما في قوله سبحانه:



"فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾" (الأحزاب ٤٩)، وقوله: "فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾" (الأحزاب ٢٨)، وقيّد تقييداً وصفياً بأنه تسريح بالمعروف في قوله سبحانه: "فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" (البقرة ٢٣١). ويفهم من ذلك كله أن التسريح ينبغي أن يكون تسريحاً جميلاً لا إساءة فيه، مفعماً بالمعروف الذي لا منكر فيه، مخصوصاً بالإحسان والإكرام والفضل.

وهنا ينشأ سؤال قوي: لماذا كان ذلك في الطلاق، ويكفي فيه المفارقة التي لا لقاء بعدها؟ قلت: لأن الأسرة في الإسلام، تقوم على مقومات التعامل الثلاثة: جميل اللقاء، والمعروف المتبادل، وإحسان الرجل إلى زوجته. وعند الطلاق ينبغي أن تستحضر هذه المقومات؛ لتذكير الناس بأن ما تبنى عليه الأسرة، أقوى من الطلاق نفسه.

(ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهنّ شيئاً)

قلت إن الطلاق في هاتين الآيتين، منضبط بضابط العدد والمنع. أما العدد فقد وضحنا بعض أنواره. وأما المنع فقد ظهر في صور متعددة منها ما جاء في هذا الجزء من الآية: "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا". وهو بذلك يمنع صورة من صور الإضرار، مثلما منع صورة أخرى منه، عندما حدّد الطلاق بأنه مرّتان، فمنع ما كان قبل ذلك من كثرة. وهو هنا يمنع أن يأخذ الرجل شيئاً من المهر الذي كان قد دفعه لها.

ويجري الخطاب على نسق غريب من التركيب والدلالة. ففي اللحظة التي كان فيها الخطاب يجري بصورة الحسم والقوة: "لا يحل لكم" موجهاً إلى الرجال الذين يطلقون، يلتفت عنهم فجأة بأسلوب الخطاب بالغيبة، إلى مخاطبين آخرين، وهم ولاة الأمور: "إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ....".

تبدأ الجملة التي يُخاطب فيها ولاة الأمور، بأداة الاستثناء (إلا). وهذا يعني أن ثمة استثناء، حتى يصح وجود مستثنى. إن المستثنى منه محذوف، يدل عليه مضمون الجملة



السابقة: "ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً". وتقدير المستثنى منه هو: (فامنعوهم منه). وتكون لغة الآية على النسق التقديري الآتي: لا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً، (فامنعوهم منه) إلا أن يخافا ألا يقيما حدود ما أنزل الله. وبدون هذا التقدير، يظل القارئ بحاجة إلى أن يفهم كيف يمكن أن يربط بين: "ويحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن" مع "إلا أن يخافا ....". ويظل بحاجة إلى أن يعرف كيف يمكن أن يكون المستثنى في الجملة دون وجود المستثنى منه.

لكن، ما مسوّغ هذا الحذف؟ قلت: كان الخطاب موجهاً إلى الرجال الذين يطلقون، ثم توجه الخطاب إلى ولاة الأمور. وحتى لا يفهم من المحذوف (فامنعوهم فيه) أنه تحريض للحكام على المطلقين، حذف الجملة، وصارت الآية هكذا: ولا يحل لكم..... إلا أن يخافا.

وقرأ حمزة، وأبو جعفر، ويعقوب، بضم الياء في (يُخافا)، على البناء للمفعول. والمعنى الذي ترمي هذه القراءة هو: إلا أن يُخاف منهما ألا يُقيما حدود ما أنزل الله. قرأ الجمهور: إلا أن يَخافا، بفتح الياء على البناء للفاعل. وبمقتضى هذه القراءة يكون المعنى هكذا: إلا أن يُخاف منهما ألا يقيما حدود ما أنزل الله. وتتكامل القراءتان في سد باب الخشية أو الظن بتجاوز حدود الله. سواء أكانت الخشية عند الرجل ومطلّقته، أم عند الحاكم أو وليّ الأمر. والخوف هنا ليس خوفاً بالمعنى الحرفي للخوف، وإنما هو الخشية أو الظن.

وما حدود الله التي يخشى الرجل ومطلقته ألاّ يقيماها؟ قلت: الأصل في العلاقة الزوجية أن تكون طيبة ودية هادئة. وقد يحدث ما يعكر صفو هذه العلاقة. وعلى الطرفين أن يحتمل كل واحد منهما الآخر. هذه هي حدود ما أنزل الله بشأن الزوجين، في قوله سبحانه: "وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً" (الروم ٢١). فإذا استمر الخلاف فطلب الطلاق إما أن يكون من الرجل، وإما أن يكون من المرأة. فإذا كان من الرجل انطبق عليه حكم الله: "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا". وإذا كان طلب الطلاق من



المرأة، ثـم اتفقـا علـى الطـلاق، مقابل تنازل المرأة، عما كان قد دفعه لها من الصَّداق، أو غيره مما قدمـه إليها، انطبق عليها قول الله سبحانه: "إلا أن يخافا ألا يقيما حدود ما أنزل الله، فإن خافا ألا يقيما حدود ما أنزل الله، فلا جُناح عليهما فيما افتدت". ويسمى هذا في الشريعة: الخُلـع. ويعـود الـضمير في (افتـدت) علـى المرأة؛ فإنهـا هـي الـتي تفـدي فكـاك عـصمتها منه، مقابـل مـا يتفقان عليه من المال. ولا يليق بمروءة المسلم، أن يأخذ منها أكثر مـن الـصداق الـذي استحقته. فإنها بمقتضى صداقها أصبحت زوجة له. ولا ينبغي أن يكون فكاكهـا منه، عـندما تطلبه، بأكثـر ممـا كـان صـداقها. ولا أرى الأخـذ بـرأي مـن ذهبوا إلى خلاف ذلك.

والآيـة تـصرّح بـأن الحـرج مـرفوع عـنهما جمـيعاً، إذا اتفقـا علـى الخلـع مقابـل الإبراء. والسبب في ذلـك أنهـا تـرى الخلاص من حياتها معه خيراً لها، فتدفع ثمن ما تراه، ولا حـرج عليها. ولـما كان هو متضرراً من عدم استمرار الزوجية، وغير مستفيد من حَقّيته في العـصمة، فـلا حـرج عليه أن يأخذ مـا تفتدي الـزوجة بـه من مال، بالتنازل عن كل ما أتاها أو بعضه.

(تلك حدود الله فلا تعتدوها)

حـدود الله هـي أوامره، ونواهيه، وأحكام شرعه وما يترتب عليها من وجوب الطاعـة والامتـثال، مـع تـسليم مطلـق لله عزّ وجل. وتعدّي هذه الحدود إنما يكون بالمعصية والمخالفـة. وفي هـذا الجـزء قـبل قـد فـصَّلها، ثـم بعد أن اتضح بيانها، جاء النهي عن محاولة تعدّيها أو الوقوع فيها.

(ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون)

بـدأ هـذا الجـزء من الآية باسم الشرط (من)، وثنّى بفعل الشرط المجزوم **(يتعدّ)**. وكـان مـن قـبل قـد قـال: **فلا تعتدوها**. فمـا الفرق في التـصرف بالمعنـى في استعمال هذين



الفعلين؟ قلت: عندما كان يبين الحكم المشترك بين المكلفين (الرجل ومطلقته) جاء التعبير عن ذلك بالفعل (فلا تعتدوها). فهذا الفعل دال على المشاركة في الاعتداء على حدود الله. وهو أمر قد يحدث من الرجل والمرأة معاً في حال الخصام. فيقع كل واحد منهما في المعصية، من أجل أن ينكل كل واحد منهما بالآخر. فهو إذن اشتراك في الاعتداء على حدود الله. والفعل (تعتدوها) دال على هذه المشاركة.

وعندما ذكر الجزاء بالفعل نفسه، ذكره بصيغة يتفعّل مجزوماً (يتعدّ). وهذا الفعل بهذه الصيغة، دالّ على تكلف التلبس بالحدث، حتى ليظهر وكأنه مبالغ في تلبّسه به. وجاء الفعل مسنداً إلى المفرد، لا إلى الجماعة؛ لأن الجزاء الأخروي جزاء فردي: "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝". ومع ذلك فقد جاء وصف أهل التعدي على الحرمات بالجمع "فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝"، مع أن فعل الشرط المجزوم (يتعدّ) مسند إلى المفرد؛ لأن المتعدّي الواحد، يمثل فئة الظالمين كلها.

(فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره)

الحكم في هذه الآية لمن بانت منه زوجته بينونة كبرى. فالطلاق هنا، غير الطلاق في قوله سبحانه: الطلاق مرّتان؛ حيث الطلاق الرجعي. فإذا وقعت البينونة الكبرى، فلا تحل له أبداً، حتى تتزوج رجلاً آخر، يدخل بها دخولاً شرعياً كاملاً. وقد يفهم بعض العلماء من هذا، أن في الآية حِلاً مقيداً، وأن القيد هو زواجها من رجل آخر. قلت: والصحيح أن في الآية حرمة مرتهناً زوالها، بوجود شرط، وهو زواجها من آخر. وليس الأمران متساويين قطعاً. فالقول إن في الآية حِلاً مقيداً، يعني أن الأصل هو أنها حل له. والصحيح أن الأصل أنها محرمة عليه، وأن هذه الحرمة مستمرة عبّرت الآية عنها بـ "مِنۢ بَعْدُ". ثم كان القيد "حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ"، إخراجاً لهذه الحرمة عن أبديَّتها واستمرارها.



وقد جعل القرآن الرجل هو القائم بالنكاح، الفاعل له، حيثما ذكر النكاح. ولم يذكر المرأة فاعلاً له إلا في آيتين، هذه الآية إحداهما. فهي هنا "تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ" ولم يقل ينكحها زوج غيره، مع أنه هو الأصل وهو المتوقع. وورد ذلك في آية أخرى، وهي قوله سبحانه: "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ".

والآيتان في موضوع واحد، وهو الزوج الذي يكون بعد الزوج الذي طلّقها. وإن كان أحدهما في الطلاق البائن بينونة كبرى، وهو "حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ"، والآخر في الطلاق البائن بينونة صغرى، وهو "أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ". وفي هذا ما يدعو إلى التأمل في عظمة التركيب والمعنى القرآنيّين. فالمرأة عندما تخلص من زوجها بالطلاق البائن، بينونة كبرى، لا يكون عليها قيدٌ سببُه الزواج الأول. نعم، لا قيد على المرأة في اختيار زوجها على كل حال. لكنها في هذه الحال، لا ينبغي أن يكون هناك أي قيد، سببه الزواج الأول، يمنعها أن تتزوج من تريد من المسلمين. فبسبب إطلاق حريتها التي ربما تكون مظنة التقييد، من الزوج الأول، مباشرة أو غير مباشرة، قال الحق سبحانه: "حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ". وقال: "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ".

والقوة التي بها حرِّم عليه زواجها، بعد الطلاق البائن، تجعل الرجل يراجع نفسه مرة ومرة، قبل أن يقدم على هذه الخطوة. وانظر في اللفظ الذي جاء في الآية: "فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ"، فلم يجعل التحريم بلفظ التحريم، بل بنفي الإباحة، مع أن الأصل في الأشياء حلّها، بخاصة في الزواج. وإنما كان ذلك - والله تعالى أعلم - لأن الآية تخاطب الرجل، بغير المباشر من الكلام؛ وتبيّن له أن طلاقك البائن، هو سبب محو الحلّ. وبذلك يحفظ المسلم نفسه ولسانه من اللجوء إلى الطلاق إلا مضطراً.

ولا بد أن يتوافر في زواجها من زوج آخر شرطان، أولهما اكتمال شرعية العقد من صداق، وشهود، وإيجاب وقبول، وموافقة وليّ الأمر، عند من يشترطه من الأئمة.

وثانيهما الدخول بالمواقعة التام بها، ولا تكفي الخلوة وحدها. وقد جاء على لسان سيد الخلق صلى الله عليه وسلم، عندما سئل عن رجل طلق امرأته، فتزوجت رجلاً غيره، فخلا بها، ثم طلقها من غير أن يواقعها، أتحل للزوج الأول؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: "لا تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عُسَيْلتها، وتذوق عسيلته". بمثل هذا النص القاطع، جاءت نصوص أخرى، عن النبي صلى الله عليه وسلم، تحمل المضمون نفسه. ولذلك انعقد إجماع أمته عليه الصلاة والسلام على ذلك.

أما ما يفعله بعض المسرفين في أيامنا هذه، من الاكتفاء باختلاء الزوج الآخر بالزوجة بعض الوقت، دون أن يطأها، ثم يخرج ليعلن طلاقها، فذلك ليس من دين الله في شيء. وقد حرَّمه الرسول، وسمّى الرجل المستعار لهذه المهمة التي فيها اجتراء على شرع الله، بالتيس المستعار.

(فإن طلقها فلا جُناح عليهما أن يتراجعا، إنْ ظَنّا أن يقيما حدود الله)

فإذا طلقها الزوج الآخر، بعد المواقعة، اعتدّت لطلاقها من الزوج الآخر. فإذا انتهت عدة البينونة، جاز لها أن ترجع إلى الزوج الأول. وإباحة رجوعها إليه، فيه ما فيه من المفاهيم والدلالات النفسية والتربوية والاجتماعية، منها أولاً: إن طلاقهما لم يُلغ ما كان بينهما من مشاعر، ولم يُنْس كل واحد منهما حاجته إلى الآخر. ثانياً: إذا كان الأمر على هذا النحو، فكيف يُقدم الرجل على الطلاق، دون أن يفكر بعواقب ما أقدم عليه؟ ثالثاً: ولكن الشرع يحمّل الرجل مسؤولية هذا الطلاق، ويدفع ثمن ذلك، بأن تصبح المرأة التي كانت له وحده، محرمة عليه، حِلاً لغيره. وفي هذا ما فيه من استثارة الغيرة عند الرجل.

وقد اشترطت الآية رجوع الزوجة إلى زوجها الأول، بأن قالت: "إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ". والمقصود بفعل الشرط (ظنّا) سلامة طويّتهما، بأن يحفظ كل واحد منهما، أمر الله في الآخر وقدرتهما على ذلك، وأن يتجاوز كل واحد منهما عن عيوب الآخر.



(وتلك حدود الله يبيّنها لقوم يعلمون)

في هذا الجزء من الآية، تعقيب وصفي لما تم بيانه من الأحكام المتعلقة بالطلاق. فجعل هذا التعقيب أحكام الله حدوداً، لا ينبغي لأحد أن يتجاوزها.

ولما كانت الأحكام المذكورة مبيَّنة واضحة؛ فإن الالتزام بها نتيجة لمعرفتها والعلم بها. والتزام العالم بالحكم من مقتضيات علمه. ومخالفته له تكون أعظم إثماً عند الله.

التوجيه النفسي والتربوي

لم تعرف البشرية شريعة ولا قانوناً أحرص من شريعة القرآن، على تزيين النفس الإنسانية، بكل مقومات الخير، حتى في الظروف التي يتأذى لوقوعها الإنسان. فالطلاق أبغض الحلال إلى الله، وهو فراق مؤذٍ للزوجين والأسرة، والعائلتين. ومع ذلك فإن قانون الله يحمل المؤمن على مغالبة نفسه، فيجعل هذا الفراق مصحوباً بالإحسان، بدلاً من أن يكون مصحوباً بمزيد من الأذى والشر، أليس هذا هو الإعجاز النفسي بعينه؟

ومغالبة الإنسان نفسه في المواطن التي يهلك فيها من لا إيمان عنده، واضحة في هذه الآية. فلا يجوز أن يدفعه الغضب وحب الإيذاء إلى التنكيل بالزوجة، فيجردها مما كان قد آتاها، اللهم إلا إذا رأت المرأة أن تتنازل عما آتاها زوجها مقابل الفكاك والتسريح.

لا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا

"وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝".



في الآيتين أوامر ونواهٍ، سبق بيان بعضها. وما أعاد ذكرها هنا من أجل توكيدها. ولكنه أعاد ذكرها، من أجل تفصيلات تصاحب وقوعها. وما يكون في العود إلى ذكرها شيء من التكرار.

وهنا نقف عند الإمساك بالمعروف، والتسريح بالإحسان، وهما أمران مذكوران في الآية الأولى التي نحن في رياضها؛ ومذكوران في آية سابقة. والعود إلى ذكرهما هنا، يراد منه بيان الحكم في تصرفات قد تصدر في سلوك بعض الأشخاص.

يقول النص الحكيم، في الآية التي نحن في رياضها: "﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْۚ﴾". تتحدث الآية عن موقف تصاحبه انفعالات نفسية، وسلوك قاصد إلى الإضرار. فعند بلوغ الأجل، أي انتهاء العدة، يقصد بعض الرجال إلى الإبقاء على الزوجة بمراجعتها، من أجل التنكيل بها. فهو يريد الإبقاء عليها، ولكن من أجل الإضرار، وتحويل حياة الزوجة إلى جحيم. ما الذي جاء في معالجة هذه الإرادة الظالمة؟ جاء العلاج بأمر ونهي. أما الأمر فهو الإمساك بالمعروف، وأما النهي فهو النهي عن إمساكهن للإضرار بهن.

وأما الآية السابقة، وهي: "﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾". فالحالة هنا عكس الحالة الأخرى تماماً؛ فهو يريد أن يطلقها، ولا يريد الإمساك بها، على الرغم من تخيير الله له بين الإمساك والطلاق. ولكنه وهو يريد أن يطلقها، يريد أن يخرجها بعد مصادرة ما كان قد أعطاها إياه.

فما الذي تضعه الآية في علاج هذه الحالة؟ تأمره الآية بأمر، وتنهاه عن آخر. أما الذي تأمره به فهو التسريح بالإحسان. وأما الذي تنهاه عنه فهو أن يأخذ شيئاً مما آتاها.

إذن، يسير الاتجاه في بيان الحكم، في إحدى الآيتين، بالتسريح مع عدم أخذ شيء مما آتاه الرجل إياها "﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾"، ويسير في الأخرى، باتجاه الإمساك، مع عدم القصد بالإضرار "﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ﴾".



وبسبب وجود التخيير، يجد بعض ضعاف النفوس الطريق مفتوحة ليحتالوا على المرأة؛ فإما أن يسرحوها مع تجريدها من كل شيء، وإما أن يمسكوها ليعذبوها كيف شاء لهم الهوى.

وعلى الرغم من كون التخيير سعةً؛ لأنك تجعل المرء أمام سبيلين، يسلك أيّهما شاء، ففيه تضييق بالقيود التي وضعها القرآن؛ فهو ليس إمساكاً، ولكنه إمساك بمعروف. وليس تسريحاً، ولكنه تسريح بإحسان. وفي ذلك تضييق لإرادة الشر والأذى والإضرار.

(ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه)

المقصود بالإشارة (ذلك) في هذه الآية، هو الإمساك من أجل الإضرار؛ لأنه جاء عقبة مباشرة: "وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ". وكونه قد ظلم نفسه، مع أنه ظالم لغيره، يعني أنه قد حمّلها ما لا تستطيع حمله من العقاب، على ما فعله بزوجته، وقد أمسكها بعد انقضاء عدتها، فراجعها من أجل أن يعذّبها. وهذا التوجيه يُجَلّي نظرة هذا الدين الحنيف إلى الظلم والظالمين. فالمظلوم الذي لا يجد من ينصره، يجد ربه يأخذ بحقه وينصره؛ ليكون الله تعالى خصماً للظالم.

(ولا تتخذوا آيات الله هزوا)

في هذا النهي ما يشير إلى أن الرجل إذا أمسك بقصد الإضرار، فقد جعل حكم الله محل سخرية واستهزاء. والمقصود بالاستهزاء ما يصدر عنه من استخفاف. فالإنسان لا يكون مستهزئاً بشيء إلا إذا كان مُسْتَخِفاً به. وإنما ذكر الاستهزاء ولم يذكر الاستخفاف، مع أنه هو المقصود، لأنه أسلوب الكفار والمشركين في التعامل مع دين الله، وذلك أمعن في الكفر. فهو لم يقل لا أريد حكم الله، ولكنه يقصد أن يحتال عليه بما أكنّه في نفسه، من سوء النيّة، وقصد الإضرار.



وهـذا ينطبق على كـل تجاوز مبطن لأحكام الشرع. فقد جاء رجل إلى ابن عباس، رضي الله عنهما، فقال: طلقت امرأتي مائة مرة. قال ابن عباس: بانت منك بثلاث، واتخذت آيات الله هزؤاً، بسبع وتسعين.

(واذكروا نعمة الله عليكم، وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به، واتقوا الله، واعلموا أن الله بكل شيء عليم)

في هـذا الجزء من الآية ثلاثة أوامر هي: اذكروا نعمة الله عليكم، واتقوا الله، واعلموا أن الله بكل شيء عليم. ولكل أمر من هذه الأوامر الثلاثة حكمة عامة، وأخرى خاصة بالسياق. أما ذكر نعمة الله عزّ وجلّ وما أكرمنا به من الكتاب والحكمة، فهو طلب الاعتراف بفضله سبحانه. هذه هي الحكمة العامة. ووجه خصوصيتها في مناسبتها للسياق.

فالاعتراف بنعمة الله وفضله، يجعله قابلاً للتسليم بأمره، وأمره هنا هو الالتزام بما شرع الله بشأن الطلاق. والقبول بأمره سبحانه، والتسليم له، هو أول خطوة من خطوات الالتزام.

وأما تقوى الله فهي التي تجعل الإنسان يكفّ عما يغضب الله. هذا هو الحكم العام. وأما حكمة ورود الأمر بها في هذا السياق، فمن أجل تجنب كل الحيل التي يحتال بها الرجل على المرأة، بقصد الإضرار بها. وأما العلم بأن الله عليم بكل شيء، فهو يولّد الحياء من الله. فلا يعود يفكر ولو مجرد تفكير، بالخروج عن أمره وطاعته. هذا هو الحكم العام. وأما حكمة ورود الأمر به في هذا السياق، فمن أجل أن يوجد الحياء من الله، حتى لا يفكر أحد بالاجتراء على أمر الله من إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان.

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهنّ)

جاء في سبب نزول هذه الآية، أن معقل بن يسار رضي الله عنه، كانت له أخت، زوّجها لرجل، فطلقها. حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطبها، فقال له معقل:



زوّجتك وأفرشتك وأكرمتك، فطلقتها، وجئت تخطبها؟ لا والله لا تعود إليها أبداً. قال معقل: وكان هذا الرجل لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه. فأنزل الله عزّ وجل هذه الآية، فقال معقل: الآن أفعل يا رسول الله، فزوجتها إياه (رواه البخاري).

وقيل: بل نزلت في جابر بن عبد الله الأنصاري، كانت له بنت عم، فطلقها زوجها تطليقة، فانقضت عدَّتها، ثم رجع يريد رجعتها، فأبى جابر وقال: طلقت ابنة عمنا، ثم تريد أن تنكحها، وكانت المرأة تريد زوجها، قد رضيت به، فنزلت فيهم الآية.

وقد ذهب الشيخ ابن عاشور رحمة الله تعالى عليه، إلى أنه كان من شأن الأولياء في الجاهلية، وما قاربها، الأنفة من أصهارهم، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولاياهم. وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة، وقلة اكتراث بهم، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم، عندما يرون منهم ندامة، ورغبة في المراجعة (التحرير والتنوير ٢ / ٤٢٦).

قلت: القضية أكبر من أن تكون واقعاً في الجاهلية، بل أكبر من أن تكون واقعة واحدة، هي المرادة منها، حتى مع التسليم بأن تلك الواقعة هي سبب النزول. ففي كل زمان ومكان، يتأثر الوليّ عندما تطلق ابنته أو أخته. وهو - باعتباره إنساناً - قد تدفعه مشاعر الغضب، إلى أن يعبّر عن غضبه بالانتقام من الزوج، إذا رجع إلى أهل زوجته، يخطبها بعد انقضاء عدة الرجعية، ودخولها في حيّز البينونة الصغرى. فالمشاعر الإنسانية متوقعة في مثل هذه الحال. والقرآن جاء ليضبط هذه المشاعر، حتى لا تخرج بالعقل عن رجوع التقدير إلى متسرع الفعل والتقدير. فالآية تعالج ما هو متوقع، ولا تعالج ما هو غير متوقع. وما على الإنسان من حرج إذا غضب، عندما يتعرض لمثل هذا الموقف، فهو إنسان أولاً وقبل كل شيء. ولكن الحرج كل الحرج، إذا دفعه هذا الغضب إلى أن يتحكم برغبة الزوجين، في أن يعودا إلى حياتهم الزوجية، بعد أن يعود إلى الزوج صوابه. فرغبة الزوجين مقدمة عند الله على رغبته، وإرادتهما فوق إرادته.

(فبلغن أجلهن)

الأجلُ هو الغاية الزمنية التي ينتهي إليها أمر من الأمور، فلا يكون له بعد ذلك، شيء مما كان له من سيرورته. وقد يكون الأجل معلوماً، وقد يكون غير معلوم. ويكون مسمّى إذا كان وقته معيناً ومحدداً، كما في قوله سبحانه: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ". وغير مسمّى إذا لم يضرب له وقت محدد، كما تقول: تأجل الاجتماع إلى أجل غير مسمى. و (بلغن أجلهن) يعني وصولهنّ إلى يوم انتهاء العدة الرجعية، ويصبح الطلاق بعدها بائناً بينونة صغرى؛ إذ يجوز للرجل أن يراجع زوجته بعقد ومهر جديدين.

(فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)

العَضْل بفتح فسكون مصدر الفعل عَضَل يعضُل، وهو المنع ويكون المعنى على هذا النحو: فلا تمنعوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ. وقد جعلت الآية الرجل المطلّق، بعد انتهاء العدة الرجعية زوجاً، لا باعتبار ما هو كائن، ولكن باعتبار ما كان، وما سيكون. فكأنّ غلبة الماضي، والرغبة في إنشاء مستقبل أفضل، بعد المراجعة، يتجاوزان الفراق الواقع، بمقتضى انتهاء العدة الرجعية.

والنهي عن منع المطلقة، أن تعود إلى زوجها، مغلّظ بعد أن سمّى المطلّق زوجاً. فهذا يوحي بأنه ليس للوليّ، ولا لأحد، أن يحول بينهما ليعودا إلى بيت الزوجية، كما لا يجوز لأحد أن يحول بين الرجل وزوجته. ولما كان الدخول بين الرجل وزوجته تطفلاً، لا ينبغي أن يكون، كان كذلك الحؤول بين الرجل ومطلقته في بينونتها الصغرى.

(إذا تراضوا بينهم بالمعروف)

لقد جعل هذا الجزء من الآية، شرط التراضي للزوجين، دون غيرهما، فهما صاحبا الحق في هذا التراضي. ولكن هذا لا يعني أنه لا يحق للولي أن يكون طرفاً فيه. إن له



الحق في ذلك، ولكن من غير أن يستعمل هذا الحق في الحؤول بين الرجل وزوجته. ولو لم يكن للولي من تدخل، ما كان لمنعه المرأة، من أن ترجع إلى زوجها أي مظنة.

والتراضي يكون بقبول كل طرف، لمطالب الطرف الآخر وشروطه. وهذا يحتمل تنازل أحد الطرفين، أو كليهما، عن بعض المطالب. ومن الطبيعي أن يكون التراضي عند قبول كل واحد منهما للآخر، محلاً لتسليم الطرفين. والتسليم اقتناع حسن، ولكنه لا يكتمل إلا إذا كان متوّجاً بالمعروف الذي جعل عاطفة كل واحد منهما أقوى نحو الآخر. ولذلك قيدت الآية التراضي بأنه (بالمعروف). وهذا يدلك على مقدار مراعاة الأحكام الشرعية للبعد النفسي الذي يتخذ طابعاً إنسانياً راقياً في معالجة الشرع له.

(ذلك يوعظ به منكم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر)

يشير اسم الإشارة (ذلك) في الآية، إلى الحكم المنهي عنه وهو العضل. ومع أن المخاطبين جمع، فقد أفرد الكاف، والأصل (ذلكم). والموعظة هي النصيحة، وقد جعل هذه الموعظة، وهي عدم الاستخفاف بأحكام الله، مطلباً من مطالب الإيمان بالله واليوم الآخر، فكأنه قال من يستخف بهذه الأحكام فليس يؤمن بالله ولا باليوم الآخر.

(ذلكم أزكى وأطهر)

جاء اسم الإشارة هنا بالجمع (ذلكم)؛ لأن المخاطبين هم جمع المكلفين. وبذلك تكون الآية قد استعملت الإشارة مفرداً وجمعاً، عند مخاطبة الجماعة. وهذا له حكمة عظيمة؛ فأوقع أثر للموعظة عندما تكون فردية. ولذلك خاطب الجماعة وكأنهم فرد واحد (ذلك). وحتى عندما تكون جماعية، فإنها تتخذ سبيلها إلى كل فرد؛ فكأن الفرد الواحد هو الذي تعظه. لكن نتيجة الموعظة لا تكون لفرد واحد، حتى عندما تكون فردية. فلا شك أن سلوكاً اجتماعياً يبنى عليها، فتكون النتيجة نماء الخير (أزكى) في نفوس الجماعة، ويكون التعامل أنقى (أطهر) بين الناس.



(والله يعلم وأنتم لا تعلمون)

في هذا التعقيب بيان بأن الله عزّ وجلّ، فرض هذه الأحكام على الناس، لأنه أعلم بما يصلحهم، مما جرَت به العادات الخاطئة بينهم. والشريعة ما كانت إلا من أجل إزالة الخطأ والإثم والوهم من المجتمع.

التوجيه النفسي والتربوي

الإعجاز النفسي في هاتين الآيتين بيّن واضح. فقد ضبطت الآية المشاعر النفسية بضابط الحق، وهو ضابط ملزم، ولكنه في المقام الأول ملزم إلزاماً ذاتياً، قبل أن يكون إلزاماً اجتماعياً. وسبب أكثر مشكلات الحياة أن المشاعر النفسية لا تنضبط بضابط الحق.

والضابط الموجود في الآية هو قوله عزّ شأنه واسمه: "فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ". عند بلوغ العدة أجلها، تنتفي إرادة الزوج في أن يوقع ضرراً على مطلقته؛ فهو في الخيار بين أن يمسك أو أن يسرّح. وهو في الحالين مطالب بإثبات قدرته على ضبط مشاعره: فإمساك بمعروف، يردّ إلى النفوس استقرارها، أو تسريح بإحسان، وهذا الإحسان يطفئ نار الأحقاد التي ترتب على الفراق. فالآية إذن، لا تشرع للطلاق فقط، ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشرّع للنفس الإنسانية. وأي تشريع؟ إنه التشريع المربي الضابط للهوى، القادر على إخراج الشر من النفس الإنسانية.

والإعجاز النفسي واضح في الآية الثانية، وضوحه في الآية الأولى. فقد يطول أمد الفراق، ثم تظل له في النفس بقية تدفع إلى سلوك معاكس للطلاق. ويكون ذلك عندما تدخل المرأة في عدة البينونة الصغرى. هذه البقية، وإن كانت بعد سلسلة من الأحداث والإجراءات، ستكون باعتبارها دافعاً أقوى من تلك الأحداث كلها، فيجد الزوجان أن كل واحد منهما بحاجة إلى الآخر، فيقرران العودة إلى الزوجية، بمهر وعقد جديدين، وهو أمر قد يجد من يعارضه من أقرباء الزوجة كوليّها مثلاً. وهؤلاء يكونون

مدفوعين بدافع نفسي دون شك. ولكن دافعهم النفسي يحمل على استمرار الفراق، ودافع الزوجين يحمل على العودة إلى بيت الزوجية، فدافعهما أقوى من كل دافع في شريعة القرآن. فهل هناك دين أو شرع أو قانون أو مبدأ يبلغ ما بلغه القرآن في ذلك؟

الوالدات يرضعن أولادهن

"﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾".

تتحدث الآية عن بعض أحكام الرضاع. ووجه مناسبة الآية لما قبلها، أن بعض النساء قد يطلّقن، بعد وضعهن، وفي أثناء إرضاعهنّ لأبنائهن. ومن المتوقع في مثل هذه الحال، أن ينشأ خلاف حول حقية المطلقة بالرضاع. بل قد يذهب بعض الرجال، إلى حرمان مطلقاتهن من إرضاع أبنائهن. وفي الآية حسم لهذا الخلاف؛ فإن الوالدات يرضعن أولادهنّ. وفي هذا حمل قوي للرجل، على التسليم بهذا الحق، إذا أصرَّت المرأة على أن ترضع ابنها.

وقد اختلف المفسرون في دلالة الجملة الإخبارية (والوالدات يرضعن أولادهنّ)، هل الجملة دالة على الإخبار فقط، أم أن الإخبار فيها دال على الأمر؟ قال الطبري رحمه الله: "وليس ذلك بإيجاب من الله تعالى ذكره، عليهن رضاعهم، إذا كان المولود له والداً حياً موسراً؛ لأن الله تعالى ذكره قال في سورة النساء القصرى: "وإن تعاسرتم ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾﴾" إلى أن قال: "فلم يوجب عليها فرضاً رضاع ولدها، فكان معلوماً بذلك أن قوله": "﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ﴾"، دلالة على



مبلغ غاية الرضاع التي متى اختلف الوالدان في رضاع المولود بعدها، جعل حداً يفصل به بينهما، لا دلالة على أن فرضاً على الوالدات رضاع أولادهن (تفسير الطبري ٢/ ٢٣٣).

وأما ابن عطية فقد ذهب إلى أن الخبر في هذه الآية معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على جهة الندب لبعضهن. فالمرأة التي في العصمة فعليها الإرضاع. فإذا مات الأب ولا مال للصبي فمذهب مالك أن الرضاع لازم للأم بخلاف النفقة، ورضاعه في بيت المال. وأما المطلقة طلاق بينونة فلا رضاع عليها (المحرر الوجيز ٢/ ٢٩١).

قلت: إن تأمل تركيب النص الحكيم ينبئ عن أمور كثيرة منها: الأمر الأول: إن جملة (الوالدات يرضعن أولادهن) على الرغم من كونها جملة أساسية، فهي مقيدة بما يتممها، أي بحولين كاملين. فيكون المقصود من ذلك هو مضمون المتمم، وهذا في القرآن كثير. فقوله تعالى "لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ" جملة أساسية، وليست هي المقصودة، وإنما المقصود ما يتمّمها وهو "وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ". وكذلك قوله تعالى: "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ" فهذه جملة أساسية. ولكن المقصود هو ما يتمّمها، وهو قوله سبحانه: "ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝". وبهذا يكون المقصود من قوله تعالى: "۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ" هو المتمم وهو قوله سبحانه: "حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ"، فيكون المراد كما لو كان التركيب هذا: ترضع الوالدات أولادهنّ سنتين. والوقوف على جملة الأساس هو الذي شغل المفسرين عن هذا المعنى.

الأمر الثاني: إن صرف النظر إلى جملة الأساس، يجعلنا نتساءل عن البدء بالوالدات، لا بالفعل (يرضعن). هذا التركيب يعني: أن الوالدات دون غيرهن، يرضعن أولادهن. ويكون معنى الفعل يرضعن هو تقرير الحقية. فيصبح المعنى على هذا النحو: الوالدات دون غيرهن أحق بإرضاع أبنائهن. وهذا المعنى لا يتأتى إلا إذا حدث تنازع بين الطرفين. فإذا كانت الزوجة - وهي في العصمة - ترفض أن ترضع ولدها، دون مسوغ



شرعي لهذا الرفض، وكان الزوج يريد خلاف ما تريد، فهي مجبرة على إرضاع ولدها؛ لأن الحق هنا ينصرف إلى الواجب. وانصراف الحق إلى الواجب كثير في شرع الله عزّ وجلّ. فالمسلم من حقّه أن يتعلّم أصول دينه. ولكن هذا الحق ينصرف إلى الواجب؛ إذ يجب عليه أن يتعلم هذه الأصول. ومن الحق أن يعمل الإنسان ويكسب رزقه. ومن الواجب عليه أن يسعى من أجل ذلك. ومن حق الرجل أن يتزوج، ويجب عليه أن يتزوج إذا لم يكن ثمة مانع شرعي. ومن حق المسلم أن يؤدي الشهادة، وينصرف هذا الحق إلى الواجب، فيصبح من الواجب عليه شرعاً أن يؤدي الشهادة، وغير ذلك مما لا يمكن حصره من الأمثلة.

ومن حق الزوجة - وهي في العدة الرجعية - أن ترضع ولدها. وليس للزوج أن يحرمها من ذلك، دون وجود مانع شرعي لهذا الحرمان. فهي بمقتضى قول الحق سبحانه: "﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ" ذات حق في أن ترضع ولدها، عند عدم وجوب أي مانع يمنع من ذلك. وينصرف هذا الحق إلى الواجب، إذا تأكد الزوج أن إرضاع غيرها لولده قد يضره، أو أنه ليس لديه مرضع أخرى غيرها. فيصبح من الواجب الملزم للمرأة أن ترضع ولدها.

وهكذا، فإنه من إعجاز النص الحكيم أن تحمل هذه الكلمات القلائل: "﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾"، كل هذه المعاني. وهي معانٍ متوافقة مع منطوق النص.

وحرص القرآن على إرضاع الأمهات لأبنائهن، في ذاته إعجاز. فقد توصّل العلم إلى أمور كثيرة، هي من مضامين النص القرآني:

أولاً: ثبت علمياً أنه من أجل الحفاظ على صحة الأم، يجب أن يكون بين كل حَمْلين سنتان على الأقل. وما دامت الأم ترضع، فإن نسبة حملها في أثناء مدة الإرضاع، تتراوح بين ٥ - ١٠٪. وتعد هذه المدة فترة تنظيم طبيعي، وهي أفضل من المنع الصناعي الذي له آثار جانبية كثيرة.



ثانياً: إن الإرضاع مفيد للأم كذلك؛ فهو يعمل على عدم تخثر الحليب في ثديها، وهذا يجنبها الالتهابات والأمراض.

ثالثاً: إن الإرضاع يكسب الطفل منعة ضد الأمراض والفيروسات، وبخاصة في السنوات الأولى من عمره.

رابعاً: إن الإرضاع يعمل على تقوية الرابطة النفسية بين الأم وولدها، ويشعر الرضيع بالأمان والحنان.

خامساً: ثبت أن حليب الأم تتغير مكوناته، ونسب بعض مكوناته، على مدى السنتين؛ فيكون جسمه في البداية، بحاجة إلى بعض المواد الغذائية، أكثر من غيرها. ويجد تلبية حاجته هذه في حليب الأم. وكلما تقدم في أثناء هذه المدة، تغيرت حاجته إلى المواد الغذائية، وتغير معها تبعاً لذلك تركيب حليب الأم، وتغيرت نسب بعض مكوناته.

سادساً: إن الإرضاع يساعد على رجوع الرحم إلى مكانه الطبيعي بعد الولادة، عن طريق إفراز هرمون يجعل الرحم ينقبض، فيرجع إلى مستقره الصحيح. وبغير الإرضاع يحدث ذلك في مدة طويلة. ويحدث ذلك مع الإرضاع في الأسابيع الأربعة الأولى بعد الولادة.

كل هذا يشعرنا بعظمة الأمر الإلهي "﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾". وقد سمّي الحول حولاً؛ لأن الأشياء فيه تتحول وتتغير. وقد وصف الحولين بأنهما كاملان؛ ولو لم يصفهما بأنهما كاملان، لكان في ذلك مظنة احتساب العام الأول وبعض الثاني عامين. فقد جرى اللسان العربي على احتساب اليوم الأول، وبعض الثاني يومين. بل إن مثل ذلك وارد في قوله سبحانه: "فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ"، ومعلوم أن التعجل يكون في بعض اليوم الثاني لا بعد تمامه. والأمر مختلف بالنسبة إلى الحولين، فهما كاملان بمعنى أنهما تمام أربعة وعشرين شهراً.

(لمن أراد أن يُتمّ الرضاعة)

وهذا ليس تخييراً بين أمرين متساويين في الفضل، بدليل أنه جعل أحد الخيارين تاماً " يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ". وهذا يوحي بأن الخيار الآخر غيرَ تام، أي أنه ناقص. وما يستوي اختيار تام وآخر ناقص عند الله سبحانه.

قرأ الجمهور (أن يُتمّ الرضاعة) بضم الياء، ونصب الرضاعة على أنها مفعول به. وقرأ مجاهد، وابن محيصن، والحسن (أن تَتِمّ الرضاعةُ) بجعل أول الفعل تاء المضارعة، ورفع الرضاعة على أنها فاعل. وهذه القراءة تدل على أن للرضاعة تماماً. وتدل قراءة الجمهور على أن للرضاعة إتماماً، وإتمام الشيء هو ما يقتضيه تمامه. فهم يُتمون الرضاعة لأنها هي التي تقتضي ذلك، لا اختيار الناس أنفسهم. وبذلك تتكامل القراءتان دلالياً؛ لإحداث تصور متكامل للموضوع.

(وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهن بالمعروف)

عبَّرت الآية عن الوالد بأنه المولود له؛ لأن الابن يحمل اسم أبيه، وباسم أبيه يعرف. ولأنّ الأب هو مآل المنافع التي تأتي إليه من أولاده. هذا من حيث الكينونة الاجتماعية. وأما من حيث الحكم الشرعي، فمن أجل الإيحاء بأن المستفيد الأول، من حيث كونه مولوداً له، هو المطالب بالحكم، وهو حكم النفقة والكسوة. أما النفقة فقد وصفتها الآية بأنها (رزقهنّ). والرزق لا يكون إلا من عند الله. وما كانت هذه النفقة إلا من عند الله؛ لأنه هو الذي أمر بها. وما دامت النفقة رزقاً من الله، فليس لأحد من المخلوقين أن يحجبها عنها. فانظر كيف يختار القرآن الكلمات للتعبير عن المعاني التي يريدها.

أما الكسوة فقد ذكرت بصريح العبارة، فلا مجاز ولا استعارة. لأن الكسوة هي باب الستر. والله عزّ وجلّ يريد للمرضع أن تكون مستورة، حتى يكون قلبها مطمئناً، فترضع وهي مطمئنة. وأما المعروف الذي ذكرته الآية، فهو العرف الذي جرى بين الناس،



بحيث لا يكون فيه إجحاف بالأم المرضع، ولا حيف بالوالد. وهذا دليل على أن العُرف بين المسلمين محكّم إذا جرى في أمر لا نصّ فيه، وليس فيه شبهة، ولا مخالفة لأي نص من الكتاب أو السنة، ولا مخالفة لما أجمع عليه المسلمون، ولا يتوقع منه ضرر لمسلم، ولا مؤازرة لكافر، ولا تأييد لمبتدع، ولا يكون أثقل خيارين؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما خيّر بين أمرين قطّ إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

(لا تكلف نفس إلا وسعها)

على الرغم من أن ظاهر هذه الآية النفي، فإن دلالتها على الإثبات ظاهرة أيضاً، بل هي من منطوق النص. فهي تعني أن الله يكلف النفس وسعها وطاقتها، مثلما تعني أنه لا يكلفها ما ليس في وسعها. وهذا يعني أيضاً، أن تكليف النفس بما ليس في مقدورها، هو من المضارَّة التي كان قد نهى عنها في نفس الآية. ويمكن أن يستنتج من هذه الآية قاعدة شرعية مؤداها أن المشقة مرفوعة.

قرأ الجمهور (لا تُكَلّفُ نفس إلا وسعها) ببناء الفعل (تكلَّفُ) للمجهول، ورفع (نفس) على أنها نائب فاعل. وقرأ أبو رجاء، والحسن (لا تكلّفُ نفس إلا وسعها) برفع الفعل المضارع وبنائه للمعلوم، ورفع (نفس) على أنها فاعل؛ أي لا تتكلف نفس إلا وسعها. وهي على إيقاع: لا تتحمل نفس إلا وسعها. وقرأ أبو الأشهب عن أبي رجاء: "لا تكلّفُ نفساً إلا وسعها" أي لا نكلف نحن نفساً إلا وسعها. وتتكامل القراءات الثلاث لتنتج نسيجاً واحداً من المعنى مؤدّاه: لا تتحمل (لا تكلّفُ) نفس إلا وسعها، فنحن لا نحمّلها إلا وسعها، ولا تُحمِّلوها أنتم إلا وسعها.

(لا تضارّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده)

هذا الجزء من الآية يحرم الإضرار، فهو محرّم نصاً. ومن باب سدّ الذرائع يعدّ كل ما يوصل إليه إضراراً، فيحلق به حكماً. وفي الآية مبدأ إنساني عظيم. فالولد بعض أمه، وبعض أبيه، فهو نقطة توازن بينهما. ونقطة التوازن لا يكون فيها إضرار بإحدى الجهتين، وإلا لما كانت نقطة توازن.



قرأ نافع، وحفص، وحمزة، والكسائي، وابن عامر: "لا تُضارَّ والدة" بفتح الراء، وجعل الفعل منهياً عنه بـ (لا). وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وابن محيصن، ويعقوب، واليزيدي: (لا تُضارُّ) بضم الراء المشددة، وجعل الفعل منفياً بـ (لا). وهذه القراءة تدل على أن أياً من الوالدين لا يضارّ بولده، أي لا ينبغي أن يضارّ بولده. ويتكامل المعنيان في القراءتين، لينتجا معنى واحداً متكاملاً مؤدَّاه: لا ينبغي أن يضار أحد الوالدين بولده، فلا تضارّوهما به.

(وعلى الوارث مثل ذلك)

اختلف العلماء اختلافاً كبيراً في بيان من المقصود بالوارث. ولست أجد لهذا الاختلاف أدنى مسوّغ، فالنص واضح، وأقرب الأقوال إلى النص، أن الوارث هو من يرث والد الرضيع، إذا مات الوالد في أثناء إرضاع ولده. فإذا كان للولد مال أُخذ منه. ومن الواضح أن الآية لا تتحدث عن حال وجود مالٍ للولد كما ظن بعضهم، بل عن حال عدم وجود مالٍ له، فتؤخذ نفقة الرضاع من الوارثين الذين ورثوا والد هذا الرضيع. وأما المقصود بالإشارة (ذلك) فهو أجر الرضاع ونفقته.

(فإن أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جُناح عليهما)

يعود الضمير في (أرادا) إلى الوالدين، والفصال هو الفطام، والمعنى هو أنه إذا رأى الوالدان أن يفطما ابنهما، قبل تمام الحولين، فلهما ذلك، على ألاّ يكون في هذا الفطام شيء من الضرر للرضيع. وقد فهمنا هذا من قوله سبحانه (وتشاور)، فإن التشاور يعني دراسة الأمر من جوانبه كلها. وقد يقتضي هذا التشاور سؤال الطبيب، وأهل الخبرة عن ذلك. فإذا تأكد لهما أن الفصال لا يؤدي إلى إيذاء ابنهما الرضيع، فلا حرج عليهما في ذلك.



(وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف)

قد يتفق الزوجان على أن تستأجر للطفل مرضع ؛ لسبب يريانه ضرورياً. فلا حرج من استئجار مرضع ، بشرط تسليم حق المرضع لها بالمعروف.

(واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير)

أمر الله بالتقوى بعد الأمر والنهي ، أسلوب نفسي عظيم ، في تثبيت الحكم في نفوس المكلفين ، والحض على التمسك به. وأمره لهم بأن يعلموا أن الله بصير بما يعملون ، يوجد الحياء من الله ، والخوف من مراقبته.

التوجيه النفسي والتربوي

إن تركيز القرآن على إرضاع الوالدات أولادهنّ ، وجه من وجوه إعجازه. فالأم لا تستكمل شعورها بأمومتها إلا بإرضاع ابنها. وبغير ذلك تظل أمومتها واجباً اجتماعياً ، لا يظهر فيه الجانب النفسي ، كما يظهر في الإرضاع. والعلاقة بين الأم وابنها ليست علاقة اجتماعية ، بل هي علاقة النفس بأقرب النفوس إليها.

والبعد النفسي في الإرضاع له وجه عجيب ؛ فهو ليس مجموعة من المؤثرات النفسية فقط ، ولكنه سَمْت نفسي متوافق مع الفطرة الإنسانية. فالفطرة بصفائها ونقائها وخلوها من الأمراض النفسية ، تقتضي أن ترضع الأم ابنها. فهي ليست مخيَّرة في ذلك ، ولا هي محمولة عليه شرعاً فقط ، وإنما هي محمولة عليه حملاً بمقتضى الفطرة. ويجيء أمر القرآن بذلك موافقاً للفطرة. فهل هناك شرع أو دين أو قانون يرقى إلى شريعة القرآن؟



يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا

" وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾ ".

في هذه الآية بيان لعدة المرأة التي يُتوفى عنها زوجها، فعدتها أربعة أشهر وعشرة أيام. وقد أشكل إعراب الآية على بعض العلماء، وهم يبحثون عن خبر المبتدأ (الذين)، فقال الطبري رحمة الله ورضي عنه: "فإن قال قائل: فأين الخبر عن الذين يُتوفّون؟ قيل متروك لأنه لم يقصد قَصْد الخبر عنهم، وإنما قَصَد قَصْد الخبر عن الواجب على المعتدَّات من العدة في وفاة أزواجهن" (تفسير الطبري ٢/ ٦١٢).

قلت: هذا التقدير لا يستقم بأي حال. فلو قدّرنا الخبر محذوفاً، على أنه مما دل عليه ما قبله، كان المعنى هكذا: الذين يتوفون منكم، فَهُم يُتَوَفَّوْن (أو يموتون) ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن، فصار النص مخبراً أن الذين يموتون، يموتون ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن. وما كل من يموت يذر خلفه زوجة حتى تتربص بنفسها، فقد لا يكون متزوجاً أصلاً؛ فالمعنى بهذا التقدير يحول.

وأغرب من هذا، ما ذهب إليه العلامة ابن عاشور رحمة الله عليه، إذ قال: "وقوله (يتربصن) بأنفسهن خبر (الذين). وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير (يتربصن) العائد إلى الأزواج" (التحرير والتنوير ٢/ ٤٤١).

قلت: وهذا أيضاً غير معقول؛ لأن (الذين يتوفون) المقصودين في الآية رجال. ولا يصح أن يقال عن الفعل (يتربصن) إنه خبر لمبتدأ مذكر. والضمير العائد إلى الأزواج لا يربط بين المبتدأ والخبر. والأصح من ذلك كله - والله أعلم - أن يقال: (الذين) مبتدأ أول، والمبتدأ الثاني محذوف تقديره (أزواجهم). و (يتربصن) خبر المبتدأ الثاني، والجملة المكونة من (أزواجهم يتربصن) خبر المبتدأ الأول. وهذا هو رأي المبرد، وهو الأصح.

وتعيين عدة المتوفّى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، هو في ذاته، عين الحكمة التي لا تفارق شرع الله. فلماذا كانت هذه المدة عدة المتوفى عنها زوجها، وكانت



عـدة المطلقـة ثلاثـة قـروء؟ إذا قـيل إن الـسبب في العـدة أصلاً ، هو التيقن من عدم الحمل ، وعـدم اختلاط الأنساب ، فربما قيل إن أقصر هاتين المدتين وهي ثلاثة قروء ، تكفي للحكم على وجود الحمل أو عدمه. فينتهي القائل إلى أن اختلاط الأنساب ليس هو السبب.

قلـت : بـل الحـرص على عدم اختلاط الأنساب هو السبب في العدتين. أما عدة المطلقة فقد جعلت لها المدة الأدنى التي يتحقق بها ، من وجود حمل أو عدمه ، وهي ثلاثة قـروء. ولمـاذا يجعـل لهـا أكثـر مـن ذلـك ، والزوج موجود ، ويمكن الرجوع إليه ، فهو يعرف متى كان وطؤه لزوجته آخر مرة قبل الطلاق ، وهو يستطيع أن يدافع عن نفسه. وهو الذي يقـرّ بحملـها إذا ثبت خلال هذه المدة ، أو يرفضه إذا كان قد عاشرها قبل ذلك بمدة طويلة ، فتكون بينهما الملاعنة ، كما نصت عليها سورة النور ، فهو مصدر من مصادر المعلومة التي يبنى عليها الحكم الشرعي.

أمـا المتوفى عـنها زوجهـا ، فقد جعلت أقصى مدة يثبت بها الحمل ، وهي أربعة أشـهر وعـشرة أيـام. والـزوج غـير موجـود ، ولا يـستطيع أن يدافـع عـن نفـسه ، ولا يمكـن الاستيثاق بالقطـع ، حتـى تمـضي المـدة الـتي تشعر فيها المرأة بحركة الجنين. فإن الجنين يكون نطفـة أربعـين يـوماً ، ثـم يتحول إلى علقـة مـدة أربعـين يـوماً ، ثـم يتحول إلى مضغة أربعين يـوماً ، ثـم تـنفخ فـيه الـروح ، فهذه أربعة أشهر. وأما الأيام العشرة الزائدة على أربعة أشهر فهـي للـتحقق مـن تحرك الجنين تحركاً بيّناً ؛ فإن بعض الأجنة تضعف عن الحركة إلى ما لا يزيد على عشرة أيام.

إذا انقـضت هـذه المـدة ، حكـم للمـرأة بعـدم وجـود حَمْـل ، فـلا حـرج في القرار الـذي تـتخذه بـشأن نفسها ، فلـها أن تتزوج مـن رجل آخر. جعلت العشر مذكراً في الآية ، وبـذلك يكـون المعـدود مؤنـثاً ، وهو الليالي ، مع أن المقصود هو الأيام ، واليوم مذكر. ومن أسـاليب العـرب أنهـم إذا ورد علـى لـسانهم معـدودان ، أحـدهما مذكـور وهـو الـشهور ، والآخر محذوف وهـو الأيام ، جعلوا المعدود المحذوف مؤنثاً ، والعدد مذكراً ، مثل ذلك أن تقـول : أمهلتك ثلاثة أشهر وعشراً. وليست القضية في أنه أسلوب عربي. القضية هي : لماذا



اختار النص الحكيم هذا الأسلوب، بحيث يفهم أن المحذوف هو الليالي، مع أن المقصود هو اليوم؟ قلت: الليل هو بعض اليوم. فاليوم أربع وعشرون ساعة، والليل اثنتا عشرة ساعة، فهو نصف النهار. وعلى ذلك، فإنّ جعل الليل هو المعدود، يخفف على المرأة شأن الأيام العشرة، الزائدة على الأربعة الأشهر، بخاصة إذا علمنا أن هذه الأيام، إنما كانت من أجل الاستيثاق القاطع، فهي إذن مسألة نفسية طوّعت لها اللغة.

ومع أن الآية جعلت المرأة خلواً من الحرج، بشأن القرار الذي تتخذه. فقد قيدت هذه الحرية بالمعروف الذي لا ينبغي أن يتجاوزنه. فقالت: فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف، ومن الطبيعي أن يختار الإنسان لنفسه المعروف، فلماذا ذكرته الآية قيداً على اختيارها؟ قلت: هذا ليس قيداً، وإنما هو بيان وصفي لما يفعله الإنسان السَّويّ بنفسه.

التوجيه النفسي والتربوي

تفقد المرأة التي يُتوفى عنها زوجها، ما كانت تتمتع به من رعاية وعطف وحنان ومباعلة. أما الرعاية فقد تجد من يرعاها بعد زوجها، رعاية ربما تكون أحسن مما كان يرعاها به زوجها.وأما العطف الذي يفترض أنها كانت تتمتع به وفقدته، فإن أحداً لا يستطيع أن يعوضها بمثله. فعطف الزوج أقوى من عطف كل إنسان، إلا عاطفة الزوجة على زوجها، فهذه أقوى دون شك، وأما المباعلة فإنها صنعة أي زوج يكون بعد ذلك.

ومن أجل أن تخرج المرأة من الأزمة النفسية التي وقعت فيها، فقد أمهلها الشرع أربعة أشهر وعشرة أيام، لتحفظ حق زوجها المتوفى. فإذا انتهت عدتها، فقد شرع لها القرآن حكماً يشعرها بذاتها التي أوشكت أن تتحطم، ويجعلها قيّمة على نفسها، إلى درجة أنه يقوي من عزيمتها إذ يقول: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ". وعلى القارئ أن يقف مليًّا عند قوله: "فعلن في أنفسهن"، فإن في هذا التعبير الكريم، تعويضاً نفسياً هائلاً، فهي وما تختار، ورغبتها وما تريد، ومشيئتها وما تفعل، وما لأحد أن



يتحرج مما أرادته، ما دام لا يخالف شرع الله. فاختيارها صحيح، وحسبها أن القرآن يقرّها على ما تريد أن تفعله بنفسها، بعد انقضاء عدتها. فهل هناك قانون في تاريخ البشرية كلها، يصل إلى ما وصل إليه القرآن من دمج البعدين التشريعي والنفسي في قالب واحد؟.

لا تواعدوهنّ سراً

"وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ".

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، أن الآية السابقة تتحدث عن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها. وهذه الآية تكشف عن أدب التعامل الذي ينبغي أن يمارسه الرجل الذي يرغب في زواج تلك المرأة. فالآيتان متصلتان، بل هما في موضوع ذي وجهين، أحدهما مدة العدة، وثانيهما ما ينبغي أن تكون عليه لغة خطاب الرجل الراغب في زواج تلك المرأة.

تلمس الآية النفس الإنسانية لمساً خفيفاً يكشف عن حاجة الرجل ورغبته في المرأة، وهي حاجة طبيعية عند الرجل والمرأة معاً، فلا حرج في الشعور والميل والإحساس. لكن ذلك كله ينبغي أن يكون في إطار الأدب الاجتماعي الذي لا يجرح مشاعر المرأة ولا يسيء إليها، ذلك أنها تعيش في مرحلة من الحزن والألم.

عبَّرت الآية عن الغاية التي يمكن أن ينتهي إليها التعبير عن الرغبة في زواج المعتدة لوفاة زوجها. هذه الغاية لا يمكن تجاوزها، وأقصى ما يُصار إليه فيها هو التّعريض بالخطبة. والتعريض ضرب من التلميح بالكناية، أو التعبيرات الدالة عن الرغبة بالإشارة، كأن يقول لها: لا تحزني، فمثلُك يرغب فيها الرجال، أو أنت جميلة وتصلحين أن تكوني زوجة، أو أتمنى أن أكون قادراً على إدخال السرور عليك، أو غير ذلك من العبارات التي تفهم المرأة دلالتها.



أساليب التعريض كلها جائزة، وأذكاها وأيسرها أحسنها عند الله وعند المرأة؛ لأنها ضرب من الأدب الاجتماعي، واللياقة واللباقة في التعبير. والله عزّ وجلّ يجزي عن أدب الخطاب خيراً. وإنما قلنا إن أساليب التعريض كلها جائزة؛ لأن التعبير عنها جاء بصيغة العموم والشمول: "فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ". وقد يجد المرء حرجاً في بعض المواقف، أو الحالات، أو المجتمعات، أو الطبقات الاجتماعية، أو بعض البلاد، أو بعض الأزمنة والعصور، أن يعبّر عن رغبته تلك؛ لكون التعريض لا يلقى ترحيباً أو قبولاً. فلا جناح على الرجل أن يخفي رغبته هذه، إلى حين انقضاء عدة المرأة. وقد يكون الرجل نفسه حَيِّاً إلى درجة أنه لا يستطيع أن يعبّر عن رغبته تلك في أيام العدة. فإذا كان ذلك فلا حرج عليه أن يخفي رغبته هذه. وما عليه من حرج أن تكون هذه الرغبة لديه أصلاً. ولذلك قالت الآية: "أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ" أي أخفيتم هذه الرغبة. والفعل (كنّ يكنّ) خفي يخفي. أما الفعل (أكنّ يُكن) فيعني أخفى يُخفى. وهو متعد بالهمزة كما هو واضح، تقول: أكننتُه إذا أخفيته.

وقد بلغت الآية غاية الإعجاز النفسي والتشريعي، عندما جعلت التشريع مواتياً لما عليه بناء النفس الإنسانية، من رغبة مشروعة في زواج امرأة يتوفى عنها زوجها، فقالت الآية: "عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ". والعلم يعني - إلى جانب كشف خفايا الأنفس - أنه لا حرج في تلك الرغبة، فقد أقرّها الله تعالى بعظيم علمه بخلقه. والآية عندما تقول: "سَتَذْكُرُونَهُنَّ" فإنها تشير إلى ما يشدّ الرجل إلى تلك المرأة، من حسن أو جاذبية، تجعل نفس الرجل تواقة إليها. ومرة أخرى، فإن هذا دليل على أن التشريع قد جاء مواتياً لما عليه بناء النفس الإنسانية، وهو إعجاز عظيم كما قلنا.

ثم قالت الآية بعد ذلك: "وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا". وقد ذهب بعض أهل التفسير إلى أن المقصود بالسرّ هنا هو الزواج. واختيار هذه الكلمة إعجاز لغوي عجيب. فالمواعدة المنهي عنها إذن هي الزواج، وهذه لا تكون سراً، بل تكون علناً.



هكذا هي في سنة سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه، فلماذا إذن سماها القرآن سراً؟ قلت: إنما كان ذلك لأن عقد النكاح أصلاً، إنما هو من أجل إباحة ما يكون بين الزوج وزوجته من أسرار، لا ينبغي لأحد أن يطلع عليها، ومنها الجماع. ثم إن مجال الحديث في الآية عن الرغبة، والميل النفسي، والإسرار في النفس، وإخفاء الرغبة فيها. فكانت كلمة (سرًا) موافقة لذلك كله. وللتعبير عن النكاح بأنه سرّ هدف دلالي آخر، وهو أن للزواج خصوصية، فهو الذي يجعل ما بينهما سرًا. ولما لم تكن المرأة خالية من ذِمَّة زوجها المتوفى، فليس من حق أحد من الرجال، أن يخرق حرمة هذه الذمة، حتى تنتهي العدة.

ومن المؤسف حقاً أن يذهب بعض أهل التفسير، إلى أن المقصود من قوله تعالى (سرًا) هو الزنا: فالمعنى عندهم: ولكن لا تواعدوهن بالزنا.وقد ذهب الإمام الطبري رضي الله عنه، إلى هذا التفسير فقال: "وأولى الأقوال بالصواب، في تأويل ذلك، تأويل من قال: السرّ في هذا الموضع الزّنا، وذلك أن العرب تسمّي الجماع وغشيان المرأة سرًا" (الطبري ٢/ ٦٢٨).

قلت: أستغفر الله العظيم، فإن الآية تقول: "لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوْلًا مَّعْرُوفًاۚ". فأيُّ معروف في الزنا؟ وكيف يجوز أن يتصور أي إنسان أن القرآن يستثني من الحرام حلالاً حتى لو كان الاستثناء مما يسمونه الاستثناء المنقطع؟ أي كيف لنا أن نتصور أنه ليس لنا أن نواعدهنّ بالزنا إلا أن يكون ذلك في قول معروف؟ قلت: المستثنى في هذه الآية هو الخطبة وطلب الزواج وهو غير جائز في العدة، والمستثنى منه الطلب التعريضي غير الصريح، وهو جائز في أثناء العدة.

وقوله عزّ اسمه "إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوْلًا مَّعْرُوفًاۚ" يدل على أن الكناية والتعريض والتلميح والتلويح والإشارة، كل ذلك مما سمَّاه القرآن معروفاً. وأحسنه كما قلت أذكاه وأقربه إلى النفس المؤمنة. فما دامت الأساليب غير المباشرة التي ذكرتها معروفاً، بصريح



عبارة القرآن الكريم ، فالمعروف تتفاوت درجاته ، وأحسنه ما كان أقرب إلى نفوس الناس. هذا هو شرع الله ، الذي يجعل الطيب من الكلام متفاوت الدرجات.

أما قوله سبحانه : "وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ" فيفهم منه النهي عن عقد النكاح قبل انتهاء العدة. وقد جاء التعبير عن ذلك بالفعل (لا تعزموا). والعزم هو القصد عند الرجل والمرأة ، والإنفاق على ما يكون عليه مضمون القصد ، وهو الزواج. وقد جعل القرآن النكاح عقدة ، من قبيل تشبيه المضاف إليه ، وهو النكاح ، بالمضاف وهو العقدة. وإنما كان ذلك لأن العقدة هي محل توثيق الربط ، بحيث لا يحدث بعد ذلك الفكاك. وفي هذا ما فيه من الإشارة إلى أن النكاح ينبغي أن يكون أقوى من عوامل الفسخ العارضة ، كما تكون العقدة نقطة الربط والشد في الحبل بين الحبلين. وقد أمر الله عزّ وجلّ أن نعلم بأن الله يعلم ما في أنفسنا. وهو أمر يستفاد منه التحذير من الوقوع في المخالفات التي حذرنا الله منها.

التوجيه النفسي والتربوي

من المعروف في علم النفس ، أن الأدب الاجتماعي هو الركن الأساسي ، في بناء الجانب الاجتماعي من شخصية الإنسان. ويقوم هذا الأدب على تكيف الفرد ، مع المقررات الخلقية ، والتقاليد ، والأعراف الإيجابية في حياة الأمة. وينجم مع هذا التكيف مقدار كبير من الحساسية التي تجعل الإنسان يمسك من أن يتجاوز حدّه ، فيُسيء إلى غيره من الناس.

ولكن الفرد - مع ذلك - له مشاعره الخاصة التي تجذبه إلى تحقيق بعض رغباته. وهو أمام التباين بين قيود المجتمع ، ورغباته الخاصة ، صائر إلى واحد من ثلاثة أمور ؛ فإما أن يكبت هذه المشاعر ، وذلك بقمعها ، خوفاً من المجتمع أو استسلاماً له. وإما أن يتحدى المجتمع ، فيبيح لنفسه أن يتعدى على حرماته ، كلما أمكنه ذلك ، وإما أن يصير إلى إحداث توازن بين حدود المجتمع ، وآفاق تطلعاته هو.



والحلول الشرعية في دين الله قائمة على الخيار الثالث الذي يمثل التوازن بين الكيان الاجتماعي، وكيان الفرد. وهذه الآية تمثل هذا التوازن خير تمثيل. فقد يرغب الرجل في زواج امرأة يتوفى عنها زوجها. هذه رغبة فردية، وهي مباحة أصلاً؛ لكن إباحتها مقيدة بانتهاء العدة. غير أن الرجل قد تدفعه رغبته إلى أن يعبر عما في نفسه، وعما ينويه. تجنب الإسلام كبت الرغبة، فسمح له أن يعبر عن ذلك. لكنه تجنب في الوقت نفسه، أن يجرح مشاعر امرأة، آلمها فراق زوجها. ولذلك وجّه الإسلام التعبير عن الرغبة بأن يكون تعبيراً ذكياً غير مباشر. والمرأة تفهم ذلك، وتعلم أن الله عزّ وجلّ سيعوضها عن زوجها الذي افتقدته، زوجاً آخر. ولو كان تعبير الرجل عن مشاعره ورغبته تعبيراً مباشراً، فلربما كان ذا وقع مؤلم لها، لتجاوزه حدود التعبير الاجتماعي المتبع في هذه الحالات. ولا شك أن البعد النفسي الذي شرعته هذه الآية، دليل ناصع على أن القرآن كلام الخالق الديان.

ولا تنسوا الفضل بينكم

"لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾".

يقوم البناء المركزي للنص في هاتين الآيتين الكريمتين، على العبارة القرآنية التي تضمنتها الآية الثانية: "وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ". فهي كما أسميها في دروس نحو النص: الجملة المفتاحية. وسنذكر ذلك مفصلاً بإذن الله سبحانه.

توضح الآية الأولى، حكم النفقة الواجبة للمرأة المطلقة غير المدخول بها. والمرأة المطلقة التي هذا شأنها واحدة من اثنتين؛ فإما أن يكون قد سُمّي لها صداق، وإما



ألاّ يكون. فإذا طُلّقت قبل الدخول وكان قد سمّي لها صداق، فهي المعنية بقوله سبحانه: "لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ". فإن قيل وأين وجدتم في الآية أن هذه المرأة قد سمّي لها صداق؟ قلت: ذكر الصداق منفياً في قوله سبحانه: "أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً"، بعطف الفعل (تفرضوا) على الفعل المنفي قبله. فهذا يعني أن ثمة مطلقتين غير مدخول بهما، إحداهما لم يُسَمّ لها صداق، وهي المعنية بقوله سبحانه: "أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً" فيبقى أن الأخرى قد سمّي لها صداق، وهي المعنية بقوله تعالى: "لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ".

فأما التي سمّي لها الصَّداق، وهي المعنية بقول الحق تعالى: ""لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ"، فقد ذكرت حقها الآية الثانية، وهي قول الحق سبحانه: وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ. وأما التي لم يُسَمّ لها صداق، فهي المعنية بقوله سبحانه: "وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ".

قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم، وابن عامر (تَمسُّوهنَ). وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف، والأعمش (تماسُّوهنّ). أما القراءة الأولى فإنها تبرز الأظهر في الوطء، وهو الرجل؛ لأنه هو الذي يمسّ ويطأ. وأما القراءة الثانية فهي تشير إلى المشاركة بين الزوجين في الوطء؛ لأن الوطء يتم بهما جميعاً. فالفعل (تماسّوهنّ) يدل على مشاركة الرجل والمرأة، في إحداث هذه العملية.

والمتعة في اللغة هي الشيء يُنتفع به، ويُرغب في اقتنائه، كالمال النقدي، والأثاث والعقار وغير ذلك. والآية تفرض للمرأة التي لم يُسَمّ لها صداق ثم طُلّقت قبل الدخول، مُتعة تنتفع بها من مال نقدي، أو عقار، أو وسائل نقل كالسيارة، أو غير ذلك مما تنتفع به، ويردّ لها بعض اعتبارها، نتيجة وقوع الطلاق عليها، وهو في ذاته خسارة معنوية كبيرة. وهذا يوضح مجيء الفعل (متّعوهنّ) في هذا السياق، فهو تعويض مادي لخسارة معنوية، يمكن أن يخف وقعها بذلك التعويض.



ولم تفرض الآية قدراً محدداً للمتعة ، بل جعلتها نسبية ، فتكون قيمتها عند الموسع ، وهو الميسور الغني ، أكبر منها عند المقتر. والمقتر اسم فاعل من الثلاثي المزيد (أقتر) ، وهو الفقير، السيئة أحواله المادية. ويفهم من هذا كله ، أنه ليس لأحد ،أن يجعل المتعة واحدة ، في قيمتها المادية ، بل يترك للقاضي أن يقدّر ذلك.

ولما كانت الآية قد جعلت القيمة نسبية ، باعتبار حال المطلق ، فإن هذا يعني أن تقدير الأحوال ، بتقدير الأزمان واختلاف البلاد والمجتمعات ، أمر يتمشى مع روح النص الحكيم. فما كان يعدّ متعة في زمان النبي العظيم صلوات الله وسلامه عليه ، قد لا يُعَدّ متعة في زماننا هذا. وما يعد متعة في بلد فقير، لا يمكن أن يعدّ متعة في بلد غني. وما يعدّ متعة في المجتمع الذي تعد فيه السيارة من الكماليات ، قد لا يعد متعة في المجتمع المقتصد الذي لا تعد فيه السيارة من أساسيات الحياة.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المرأة التي لم يُدخل بها ، وَلم يُسَمّ لها صداق ، فإنها تعطى نصف صداق مثيلتها. وهذا الرأي مرجوح ؛ لأنه يتعارض مع النص الحكيم "وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ". إذ لو كان الأمر كما قالوا ، لكانت المتعة واضحة محدَّدة ، وهي نصف صداق المثل ، والآية تردّ التحديد وتنقضه ؛ إذْ إنها تجعل القدر مختلفاً بين غني موسر، وفقير مُعْسِر، هذه واحدة. ثم إن تقدير المتعة في الآية مرتبط بحال الرجل ، وليس بحال المرأة. ذلك أن قولهم : تعطى نصف صداق مثيلتها ، يعني ضمناً أن المتعة لم ترتبط بحال الرجل ، بل بحالها هي. وتقدير حال مثيلتها تقدير لحالها هي. وهو فهم مخالف لمنطوق النص وظاهره ، هذه ثانية.

قلت : إن البناء المركزي للنص في الآيتين قائم على قوله سبحانه "وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ". وهذا واضح من كون الآية قد أمرت بأن يكون للمرأة المطلقة غير المدخول بها ، ولم يُسَمّ لها صداق ، متعة على قد طاقة الرجل ، تتسع بسعتها ، وتضيق بضيقها. ولو أن شرع الله يعمل بالطريقة التي تعمل بها القوانين الوضعية ، لما كان للمرة التي تطلق قبل الدخول ، وليس لها مسمّى صداق ، أي شيء تستفيده أو تحظى به ، فضلاً عن أن



يكون لها متعة تتسع بسعة رزق الرجل. ولكن حكم الله قائم على المبدأ الرباني العظيم "وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ". فقد كان بينهما فضل اقتراب القلوب، وتآلف النفوس، وهذا الفضل ينبغي ألا يُنسى عند الطلاق.

وقد وصفت الآية هذه المتعة بأنها متاع بالمعروف؛ لأن الفضل الذي وصّى الله بعدم نسيانه "وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ"، يجعل المتعة معروفاً. ووصفت المتعة أيضاً بأنها حق على المحسنين، وإنما هي حق أولاً، وعلى المحسنين ثانياً، لأن الفضل الذي ذكره الله لا ينساه المحسنون في هذا الموقف.

يُعرب كل من (متاعاً.. وحقاً) مفعولاً مطلقاً. وذهب أبو جعفر النحاس إلى أنهما منصوبان على الحالية. والمفعول المطلق أقوى وأظهر.

قرأ الجمهور (... الموسع) بصيغة اسم الفاعل من (أوسع). وقرأ أبو حيوة (الموَسَّع) بتشديد السين وفتحها من (وسَّع). وهي قراءة تذكر بأن الله وسّع عليه رزقه، وقراءة الجمهور تدل على الاستحقاق الذي تقتضيه قراءة حيوة. والاستحقاق هو أن يوسع كما وسع الله عليه. فهو مرة مفعول به (مُوَسّع)، ومرة فاعل (موسع). وبذلك تتكامل القراءتان في الدلالة على معنى واحد ذي وجهين متكاملين.

وقرأ حمزة، والكسائي، وابن عامر، وحفص، ويعقوب، وخلف، وأبو جعفر، وابن ذكوان، والأعمش (قَدَرُه... قدَرُه) بفتح الدال فيهما. وقرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب برواية رُوَيس (قدْرُه... قدْرُه) بتسكين الدال فيهما. وقيل إن القراءتين بمعنى واحد.

وقيل: القدْر بالتسكين هو الوُسع؛ يقال: فلان ينفق على قَدْره أي على وُسْعه. وأكثر ما يستعمل القَدَر بالتحريك للشيء، إذا كان مساوياً للشيء، يقال: هذا على قَدَر هذا.



وقد ألزمت الآية الرجال في هذه الآية بأسلوب عجيب ؛ إذ جعلت المتعة واجبة على المحسنين. يقول القرطبي في بيان الدلالة البليغة التي يقتضيها التركيب: "إذ ليس لأحد أن يقول: لست بمتّقٍ ولا محسن. والناس مأمورون بأن يكونوا جميعاً محسنين متقين" (الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٠٣).

(وإن طلقتموهنّ من قبل أن تمسّوهن، وقد فرضتم لهنّ فريضة، فنصف ما فرضتم)

هذا الحكم الخاص بالمرأة التي تطلّق قبل الدخول، وقد سمّي لها صداق، فإن لها نصف مسمّى الصداق، والأظهر أن لها متعة مع النصف. وقد قرأ حمزة، والكسائي، وخلف، والأعمش (تماسّوهن). وقد وضحنا ذلك من قبل.

وقد جعل الله عزّ وجلّ نصف مسمى الصداق لهذه المرأة ؛ لأن شرع الله في هذه المسألة وغيرها، قائم على قوله سبحانه: "وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ". وهذا يؤكد ما قلته من أن هذه العبارة القرآنية جملة مفتاحية للآيتين. أما قوله تعالى: "إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ"، فيخرج بالحكم إلى حكم آخر ؛ فللمرأة المطلقة أن تعفو، ولوليّها - إن كانت بكراً - أن يعفو.

وقد سمّى القرآن هذا الولي "ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ". وهي كناية عن أن وليّ المرأة يمضي النكاح. ولا ينبغي أن يفهم من كون عقدة النكاح بيده، أنه قادر على إيقاف النكاح، دون سبب شرعي. والسنة المطهرة هي أساس هذا الفهم، وما نعرف أن أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أوقف نكاحاً، إذا كان ولياً لابنته أو أخته أو غيرهما، دون سبب شرعي لإيقافه.

وملخص القول في الدلالة المستفادة من قوله تعالى: "ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ" أنه هو الذي يُمضي النكاح، فيَمضي بموافقته، وأنه يمنعه ويوقفه في حال وجود سبب شرعي للإيقاف.



وموافقة وليّ الأمر في الإسلام، على خلاف ما يجري به الوضع في الأعراف الغربية عن الفهم الصحيح للإسلام. فللمرأة أن تختار زوجها بمطلق حريتها واختيارها، وليس هذا الذي بيده عقدة النكاح إلا أن يُمضيه، ما دام الرجل صالحاً وكفؤاً لها. وفي بعض المجتمعات قد يختار الرجل لابنته أو أخته الزوج الذي يراه مناسباً لها في دينها ودنياها، ولها أن توافق أو أن ترفض. فإذا وافقت فإن له أن يمضي الزواج، وإذا رفضت فليس له - وهو الذي بيده عقدة النكاح - إلا أن يوقفه. وهكذا فإن في عبارة (الذي بيده عقدة النكاح) من المرونة ما تعجز عن الوصول إليه عبارات القوانين الوضعية، وهذا دليل على أن آيات الأحكام في غاية الإحكام.

والعفو - سواء أكان من المرأة المطلقة أم من وليّها - هو أيضا قائم على قوله سبحانه "﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾". فقد يكون الرجل في ضائقة مادية، فما يمنع المرأة أو وليّها، أن يَعْفُو عنه، وأن يُسقط أحدهما أو كلاهما، حق المرأة من نصف الصداق المسمّى لها.

الفعل (يعفون) مسند إلى نون النسوة. والمعلوم أن الفعل المضارع المعتل الآخر بالواو، إذا أسند إلى نون النسوة، لزمته النون رفعاً، ونصباً، وجزًا؛ لأنها ضمير وليست نون الأفعال الخمسة. ولذلك تقول: النساء يعفون، وهنّ لن يعفون، ولم يعفون، وقد جاء الفعل (يعفون) في الآية منصوباً (أن يعفون)، ولم تحذف النون لأنها ضمير.

قرأ ابن إسحاق (إلا أن تعفون) بالتاء للخطاب؛ وذلك على سبيل الالتفات إليهن، فخاطبهن وقال (إلا أن تعفون). وقد كان ضميرهن غائباً في قوله: طلقتموهنّ، وتمسّوهنّ، ولهنّ. وبلاغة هذا الالتفات في هذه القراءة، تظهر في أنه عندما جاء إلى ذكر العفو، استثار فيهن النخوة بالعفو، فتوجّه الخطابُ إليهن.

(وأن تعفوا أقرب للتقوى)

على الرغم من كون هذه الجملة إخبارية، فإنها تنشئ دلالة قوية في التشجيع على العفو، والحض عليه. ولم يكن العفو في هذا الجزء من الآية، مأموراً به، وإن قد كان



قد حضّ عليه. وقد وصف العفو بأنه أقرب للتقوى. ودلالة اسم التفضيل (أقرب) على الصفة المشبهة - في هذا الجزء من الآية - غير بعيد. وقد تنصرف دلالته إلى المفاضلة؛ فيكون المعنى: العفو أقرب من عدم العفو إلى التقوى، والمعنى الأول أبلغ في الوصول إلى عظمة الخطاب القرآني.

وفي هذا الجزء من الآية، ما يدل دلالة واضحة، على المبدأ القرآني العظيم: "ولا تنسوا الفضل بينكم"؛ فإن عدم نسيان هذا الفضل، هو الذي يدفع إلى العفو، وعدم نسيان هذا الفضل كذلك، هو الذي يدفع إلى الحرص على التقوى.

(إن الله بما تعملون بصير)

لما كانت الآيتان مليئتين بالأمر بالإحسان والفضل والمعروف والعفو، والحض على ذلك كله، اختتمت الآية الثانية بهذا البلاغ التشجيعي: "إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ". ومن شأن المؤمن أنه يُحب أن الله عزّ وجلّ يطلع على إحسانه. ومن شأنه كذلك أنه يتجنب الإثم والشر والعدوان؛ لأنه يعلم أن الله عز وجل يطلع على أعماله، وهو بها بصير خبير.

•

التوجيه النفسي والتربوي

من عجائب القرآن التي لا تنقضي، أنه يدرب الإنسان على الإحسان، في المواطن التي لا يُتوقع حدوث الإحسان فيها. وهذا واضح في الآيتين اللتين نحن في رياضهما. فالطلاق فراق مع نفور، وهدم للحياة الزوجية، وتقويض للتفاهم بين الزوجين، ولا يكون الطلاق إلا على هذا النحو.

ومن شأن هذا الفراق، أنه يُحدث في نفس كل واحد من الزوجين، قدراً من التراكمات التي لا يعلمها إلا الله. ومن المألوف أن هذه التراكمات تجعل كل واحد منهما، قَصِيًّا عن الآخر. فإذا لم ينشأ بغض مع الطلاق، فالرجل الذي كان زوجاً، والمرأة التي



كانت زوجة بخير. فما بالك إذا كان القرآن لا يكتفي بعدم وجود البغض، بل يجعل الإحسان هو المحرك الأساسي لوعي الرجل والمرأة. وعلى أثر ذلك التحريك، يكون تصرف كل واحد منهما.

ومن هنا، جاء الأمر القرآني "ومتعوهنّ على الموسع قدرُه، وعلى المقتر قدرُه"؛ ليسد الثغرة التي أحدثها الطلاق في نفس المرأة. وإذا لم يستطع أن يسدّها بالكامل، أوقف توسّعها. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن المتعة المذكورة في الآية، تساعد المرأة على أن تغالب نفسها، وهي المتضرر الأساسي من الطلاق، فيطيب خاطرها.

لكن الذي لا يخطر على بال أحد، أن المتعة في هذه الآية، تساعد الرجل على أن يغالب كوامن الشرّ في نفسه. فالمتعة نفسها، اعتراف منه بأنه قد أوقع عليها الأذى. وهذا الاعتراف كابح نفسي هائل، يجعل الرجل قادراً على أن يحكم انفعالاته وتصرفاته، فلا يمعن في إيذاء المرأة.

ومن المعروف أن الكرم ظاهرة اجتماعية، ولكن هذه الآية تأبى إلا أن تجعل له منطلقاً نفسياً، يغالب فيه الإنسان دوافع الإيذاء للآخرين في نفسه. ولذلك جاء الأمر الإلهي بأن يكون التمتيع متسعاً اتساع قدرة الرجل، فإذا كان غنياً وسَّع عليها، حتى يكون ذلك تعويضاً للجرح الذي أحدثه في نفسها. وإذا كان فقيراً، فهو مطالب بأن يكرمها بقدر طاقته. ولا شك أن الذي سيكرمها به كثير، ما دام صادراً عن طاقة الإنسان وقدرته. فالذي يعطي مائة دينار مثلاً، وليس معه إلا مائتان فقد أعطى خيراً كثيراً.

وللتمتيع بعد نفسي آخر، وهو أن الرجل يسمو بفعله هذا على كل دافع كان قد دفع به إلى الطلاق. ولكن المرأة، وهي تعفو إذا شاءت، فهي تسمو على جراحها، وتحتسبها عند الله، ولا يصبح حزنها هو الباعث الأساسي لتصرفاتها. فمن المعروف في علم النفس أن الذي يتسامى على الأحداث مهما عظمت، لا يقع فريسة حزنه عليها، فهو أسمى منها، وإذا كان لها من فضل عليه، فهو أنها مكنته من أن يسيطر عليها. هذه بعض الأبعاد النفسية التي يوجه بها القرآن النفس الإنسانية، ويهذب بها المسلمين.



حافظوا على الصلوات

"حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٩﴾ ".

تأمر الآية الأولى بالمحافظة على الصلوات. وإنما تكون المحافظة عليها بأدائها في وقتها. وخير وقتها أوله، كما جاء في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ سأله رجل عن أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: الصلاة لوقتها. وجواب النبي عليه الصلاة والسلام واضح، وما ينبغي أن يفهم منه أن أفضل الأعمال الصلاة على امتداد وقتها، من لحظة حلول الوقت، إلى آخر لحظة قبل حلول وقت الصلاة التي تليها. وليس من شك في أن المقصود بالصلوات - في الآية - الصلوات الخمس.

والناس - في نظري - ممتحنون من جهة، موسَّع عليهم من جهة أخرى. فهم ممتحنون بوجود سعة للوقت. فقد يجد بعض ضعاف الإيمان في وقت الصلاة فسحة، تمكنهم من تأجيلها إلى وسط الوقت أو آخره، دون أن يكون أي عذر شرعي لذلك. وأما القائمون بأمر الله، المحافظون على الصلاة، فلا يشغلهم عن أداء الصلاة، في أول وقتها شاغل، إلا أن يكون عذراً قاهراً.

وأما أنهم موسَّع عليهم، فمن المعلوم أن شريعة الله قائمة على التيسير. وما أراد الله عزّ وجلّ أن يضيّق على الناس، بحيث يقترن وجوب أدائها، بقَصْره على أول وقتها، فكانت السعة توسعة. وما ينبغي أن تجعل هذه السعة نفسها عذراً للتأخير عن أول الوقت، فالتوسعة تابعة للعذر، وليست هي نفسها عذراً.

وقد خصّ الله عزّ وجلّ الصلاة الوسطى، أن يُحافَظ عليها. وقد يفهم بعض من لا يفهمون العربية، أن في هذا التخصيص تهويناً من شأن الصلوات الأخرى. ومن أجل ألاّ يحدث سوء الفهم هذا، قدَّم الله عزّ وجلّ ذكر الصلوات على الصلاة الوسطى، وأمر بالمحافظة عليها جميعاً، قبل أن يخصّ الصلاة الوسطى بذلك. فما الذي هدفت إليه



الآية من هذا التخصيص؟ من الواضح أنه لا تفاضل بين الصلوات الخمس، من حيث هي فرائض. والجزء الأول من الآية يتضمن هذا المعنى: "حافظوا على الصلوات"؟ فكلها فرائض، وليست واحدة منها أقل أهمية، من حيث كونها فرضاً، من أية صلاة أخرى. وليس العقاب على ترك صلاة ما، أو تأخيرها، أقل من العقاب على ترك الصلوات الأخرى، فهي بهذين المعنيين متساوية لا تفاضل بينها.

والواضح أن التفاضل إنما هو في وقت الصلاة، لا في الصلاة نفسها. فهي صلاة وسطى، بمعنى أنها تتوسط الصلوات الخمس. ولا ينبغي أن ينظر إليها على أنها وُسطى بمعنى الوسط الذي هو الخير. فهذا مفهوم فاسد؛ لأنه يؤدي إلى أن بعض الصلوات ليست خيراً، في حين أن الصلاة الوسطى هي الخير، تعالى الله عن هذا الفهم علواً كبيراً.

وكونها وسطى بالمعنى الذي حدّدناه، يقتضي أنها معروفة محدَّدة، بحيث تكون وسطاً بين صلاتين قبلها، وأخريين بعدها. وإذا لم تكن هذه الصلاة محددة على هذا النحو، صحّ تصور كل صلاة، على أنها الصلاة الوسطى. فصلاة الفجر وسط بين صلاتين في النهار، وصلاتين في الليل، وصلاة الظهر وسط بين العصر والمغرب من جهة، والعشاء والفجر من جهة أخرى. وصلاة المغرب وسط بين العشاء والفجر، وبين الظهر والعصر، وهكذا. إذن لا بد من تحديدها وتعيينها؛ لأن الله عزّ اسمه وشأنه، لا يكلفنا بأمر نجهله ولا نعرفه، وهو على هذا القدر من الأمر بالمحافظة، إلى درجة أنه جاء مخصصاً بعد عموم. وقد كان الأمر بالعموم كافياً لأنه يتضمنه. ولكنه لم يكتف بالعموم، فأبرز الخصوص لخصوصية موجودة في ذلك الوقت. فكيف يظن بعد ذلك أن الصلاة الوسطى لم تكن معروفة ولا محدودة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟

قد يقال إنما يكون إخفاء أمرها فلم تُحدّد، من أجل أن يطلبها الإنسان في كل صلاة، فيكون قد حافظ عليها كما حافظ على كل صلاة، كما هو الحال في ليلة القدر، فإن المسلمين يحرصون على قيامها، ولكنها غير محدّدة بشكل قاطع، من أجل أن يطلبوها في العشر الأواخر، فيحرصوا على العشر الأواخر كلها. قلت: وهذا افتراض لا يستقيم



أيضاً ؛ لأن النص قاطع في الأمر بالمحافظة عليها مخصّصة بعد تعميم. وهذا لا يتأتى إلا إذا كان العموم محدداً ، والخصوص محدداً كذلك. أما العموم فلا خلاف أنه معيّن محدد ، فكيف لا يكون المخصص محدداً معيناً إذن؟ وأما ليلة القدر فأمرها مختلف جداً ؛ فقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : "اطلبوها في السبع والتسع والخمس" كما جاء في صحيح البخاري. وهذا يعني أنها متغيرة متبدلة ، فقد تكون ليلة سبع وعشرين في سنة ، وقد تكون ليلة تسع وعشرين في سنة أخرى ، وقد تكون ليلة خمس وعشرين في ثالثة ، ومثل هذا ليس كائناً في الصلاة الوسطى.

ورد في التفاسير أقوال كثيرة ، بشأن الصلاة الوسطى ؛ فقيل إنها صلاة الصبح ، وقيل إنها صلاة الظهر ، وقيل إنها صلاة العصر ، وقيل إنها صلاة المغرب ، وقيل إنها صلاة العشاء ، وقيل : إن كل واحدة منهن هي الصلاة الوسطى.

قلت : نعم ، كل واحدة منهن وسطى ، إذا نظرنا إليها باعتبار اثنتين قبلها ، وأخريين بعدها. وهذا معنى عام ، بمعنى أنه ليس قائماً على معيار في تحديد كونها وسطى. وإذا نظرنا في الصلوات الخمس ، واحدة تلو الأخرى ، وجدنا اثنتين منهن وسطى ، بمعيار محدد للتوسيط ، هاتان الصلاتان هما : الفجر والعصر. أما صلاة الفجر فقبلها صلاتان في الليل ، هما المغرب والعشاء ، وأخريان في النهار هما الظهر والعصر. وأما صلاة العصر فقبلها صلاتان في النهار هما : الفجر (باعتباره أول اليوم) والظهر ، وبعدها صلاتان في الليل هما المغرب والعشاء.

لكن ثمة فرقاً بين الفجر والعصر ، من حيث إن السابق لصلاة الفجر صلاتان ليليتان ، واللاحق لها صلاتان نهاريتان. والسابق لصلاة العصر صلاتان نهاريتان ، واللاحق لها صلاتان ليليتان.

هذا المعيار ، وهو سبق الصلاة بصلاتين نهاريتين فقط ، أو ليليتين فقط ، وإتباعها بصلاتين نهاريتين فقط ، أو ليليتين فقط ، ليس كائناً في الظهر ، ولا المغرب ، ولا العشاء. فصلاة الظهر مسبوقة بصلاتين إحداهما ليلية وهي العشاء ، والأخرى نهارية وهي



الفجر (باعتبار الفجر أول اليوم) ومتبوعة بصلاتين إحداهما نهارية، وهي العصر؛ والأخرى ليلية وهي المغرب. فهذا التقسيم ليس له معيار محدد يقوم على أساسه، إلا أن يكون المقصود من ذلك أن الصلاة الوسطى واقعة بين عددين متساويين من الصلاة، فقبلها اثنتان وبعدها اثنتان. وهذا المعيار لا يصح؛ لأن كل واحدة منهن وسطى بمقتضى هذا المعيار. فالمعيار الذي يذهب بالمخصوص المقصود، مع أنه هو المطلوب لا يصلح معياراً.

ولكن المفهوم الذي حدّدناه للتوسيط، يجعل صلاتين وُسطيين لا صلاة واحدة، هاتان الصلاتان هما: الفجر والعصر. فأيّ هاتين الصلاتين أقرب إلى أن تكون الصلاة الوسطى؟ قال ابن كثير بعد أن ذكر جميع الأقوال: "وكل هذه الأقوال فيها ضعف.. وإنما المدار، ومعترك النزاع في الصبح والعصر. وقد ثبتت السنة بأنها العصر، فتعيّن المصير إليها" (تفسير ابن كثير ١/ ٤٦١). ومن الأدلة على أنها صلاة العصر ما رواه مسلم وأحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الأحزاب: "شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر؛ ملأ الله قلوبهم وبيوتهم ناراً".

(وقوموا لله قانتين)

قانتون اسم فاعل من الثلاثي (قَنَت) إذا خضع وخشع. وسمّي دعاء القنوت بهذا الاسم؛ لأنه فيه تذللاً لله وخشوعاً له سبحانه. وقد روى الإمام أحمد عن زيد بن الأرقم قال: كان الرجل يكلم صاحبه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، في الحاجة في الصلاة، حتى نزل قول الله تعالى: "وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ"؛ قال فأمرنا بالسكوت. وعن ابن مسعود قال: كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم، قبل أن نهاجر إلى الحبشة، وهو في الصلاة، فيردّ علينا، فلما قدمنا سلمت، فلم يردّ علي، فأخذني ما قرب وما بعد، فلما سلم قال: "إني لم أردّ عليك إلا أني كنت في الصلاة، وإن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن ما أحدث أن لا تكلّموا في الصلاة". وفي صحيح مسلم أنه صلى الله عليه



وسلم قال لمعاوية بن الحكم السلمي، حين تكلم في الصلاة: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح، والتكبير، وذكر الله".

(فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً)

في هذا الجزء من الآية، بيان تفريعي على الحكم: "قوموا لله قانتين"؛ فكأنه قال: وإذا لم تستطيعوا أن تقوموا قانتين؛ بسبب خوفكم من العدوّ، فصلّوا رجالاً أو ركباناً. والكلمتان الأخيرتان حال من محذوف تقديره: فصلّوا رجالاً أو ركباناً، وهما جمع لـ: "راجل وراكب"، والراجل هو الماشي.

هذه هي صلاة الخوف، والأظهر أنها صلاة الأفراد في الحرب. أما الصلاة عند التحام الجيوش فقد فصّلتها سورة النساء.

ولا يوجد ما يمنع من أن يكون قوله سبحانه: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا" هو صلاة الخوف التي تحدّدها الكيفيات المختلفة للحرب في العصور المختلفة، وأن تكون صلاة الخوف في سورة النساء لبيان الصلاة في الحرب التي كانت معروفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي التحام الجيوش، ولم يعد لها وجود في الحرب الحديثة.

(فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون)

في هذا الجزء من الآية، ما يشير إلى أن الكيفية الخاصة بصلاة الخوف، لا تعود قائمة بعد انتهاء الخوف، أو الحرب. إذ إن الآية تأمرهم إلى أن يعودوا إلى ما شرعه الله لهم من الصلاة، وما بيّنه لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

التوجيه النفسي والتربوي

هاتان الآيتان من عجائب القرآن التي لا تنقضي. فالذي يجري في النفس الإنسانية في الحرب، أن الخوف هو الدائرة التي يدور في إطارها كل جندي من الجيوش



المتقاتلة. وهذا الخوف هو الذي يوجه السلوك، فيكون الاندفاع خوفاً من مباغتة الأعداء، أو يكون الهرب إذا سيطر الخوف على الإنسان، فتشبّث بالحياة ولو على صهوة الهزيمة.

ولكن الذي يجري في نفس المؤمن بالله، الواثق بأجر الشهادة، أو النصر، شيء آخر غير هذا وذاك. فماذا جاء في الآية التي نحن في رياضها؟ قالت: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا". ليس لنا مفرّ من التسليم بأن ثمة خوفاً، بدليل نصّ الآية عليه نصاً صريحاً: "خفتم". ولكن لا ينبغي أن نسلّم بأن الخوف المذكور في الآية، هو خوف من الموت. لا، ليس هو خوفاً من الموت، ولكنه خوف من أن تضيع الصلاة في الحرب، وخوف من أن يباغته العدو، وهو في الصلاة راكعاً أو ساجداً، فلا هو على استعداد أن يفرط بالصلاة، ولا هو قادر على تأديتها، كما يؤديها في غير الحرب. لذلك فهو يصلي إذا كان راكباً، من غير ركوع ولا سجود، ولكنه يسجد في داخل نفسه، ويركع موجهاً نفسه إلى الركوع. وهكذا بالنسبة إلى سائر أركان الصلاة، حتى يتمَّها. وهو كذلك يصلي راجلاً (ماشياً)، وكله يقظة وانتباه، ولكن قلبه ولسانه مشغولان بالصلاة، من بدايتها إلى نهايتها، دون أن يكون ثمة ركوع ظاهر، أو سجود ظاهر، بل دون أن يكون فيها توجه إلى القبلة، ويتم صلاته وهو متوجه إلى الله قلباً، وإلى مقاتلة أعدائه بسلاحه.

لقد كان من شأن الصلاة أن تكون على هذا القدر من الأهمية في شرع الله، بحيث إن المرء لا ينساها في أصعب الظروف، وفي أخطر مواقف الحياة. ولذلك لم يكن الأمر الإلهي الذي جاء في الآية الأولى: "حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ" بمستغرب، فالذي يحافظ على الصلاة في الخوف والحرب، يكون مطالباً بها في سائر أيام حياته، بل يكون هذا الطلب من باب أولى.

والصلاة صلة بين العبد وربه، وحتى يتحقق هذا الوصل على المستوى النفسي، أمرنا الله عزّ وجلّ بأن نكفّ عن الكلام؛ لأن الكفّ عنه أجلب للخشوع والخضوع لله. وعدم الكف يضيع الهدف منها، فلا تعود صالحة لوصل الإنسان بربه، إذا لم يكن فيها خشوع، ولن يكون فيها خشوع ولا خضوع، حتى يكون فيها سكوت.



ومن أجل أن يعلمنا الله الأدب عند الأمر بالسكوت قال: "وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ"، فلم يَنْه عن الكلام مباشرة، ولكنه أمر بالقنوت والخشوع؛ لأنه الهدف من الكف عن الكلام، فسبحان الذي أحكم القرآن بأحكم البيان!

متاعاً إلى الحول غير إخراج

"وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾ وَلِلْمُطَلَّقَـٰتِ مَتَـٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾".

قبل أن نخوض في ما خاض فيه العلماء، من كون الآية الأولى محكمة أو منسوخة، يجدر بنا أن نتحدث عن مضمونها أولاً وقبل كل شيء. تقدم لنا الآية المعنى الآتي: الذين يموتون منكم، ويذرون أزواجاً، يوصون لأزواجهم وصية، مؤداها أن يتمتعن بالبقاء في بيوتهن، والإنفاق عليهن سنة كاملة. هذا هو مضمون الآية ومعناها الحرفي. فهل هذه الآية محكمة أم منسوخة؟ اختلف العلماء في ذلك، على ما يأتي بيانه:

قال الجمهور: إن الآية منسوخة، واختلفوا في ناسخها. فقال بعضهم: نسخت هذه الآية بآية قبلها، وهي قوله سبحانه: "وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا". وقال آخرون: إن آية الميراث هي التي نسخت هذه الآية.

وذهب فريق آخر إلى أن الآية محكمة غير منسوخة. وقالوا إنه يستحب للمتوفى أن يوصي لزوجته، بالسكنى في بيته إلى نهاية سنة من يوم وفاته. وعليه يكون إبقاؤها في بيتها أربعة أشهر وعشرة أيام فرضاً، لا مجال للاختلاف فيه، وأما السماح لها بقضاء بقية السنة في بيتها فمندوب. فهم يرون إذن، أن الآية لا تدل على الاعتداد سنة كاملة، حتى



يكون ذلك منسوخاً بقوله سبحانه: " يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا " ؛ إذْ إن المندوب زائد على الفرض فلا ينسخه الفرض. فمن باب الإحسان والفضل، لا من باب الوجوب والأمر، يفضل أن يوصي المتوفى لزوجته بالبقاء في البيت، حتى تستكمل السنة، بعد الأشهر الأربعة والأيام العشرة. فإذا اخترن البقاء في البيت، بعد انقضاء العدة، حتى يستكملن السنة، فليس لأحد أن يحملهن على الخروج.

والذي أراه أنه قد جاء إعطاؤهن الحق، بالبقاء سنة كاملة في البيت، بناء على وجود الوصية. ومعنى ذلك، أنه إذا لم توجد الوصية، انقضى حقها بالبقاء في بيت زوجها، بانقضاء العدة. هذا واضح جداً في منطوق الآية: "وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ". فارتباط عدم الإخراج بالوصية واضح تماماً في الآية.

والمتاع المذكور في الآية، هو النفقة. ولما كانت الزوجة من الورثة، فمعنى ذلك أن لها نصيباً زائداً على تركتها، هو الوصية بالبقاء في البيت، مع الإنفاق عليها بقية السنة؛ أي سبعة أشهر وعشرين يوماً. ولما كانت الوصية نفسها مندوبة، ولما كانت الزوجة وارثة، اقتضى ذلك - وبالضرورة - موافقة سائر الورثة على ذلك؛ لأن النفقة مندوبة في هذه الحال، والمندوب لا يحلّ إلا بموافقة سائر الورثة. وإني أفضل أن يأخذ الرجل موافقة الورثة على الوصية، قبل أن يتوفاه الله عزّ وجلّ، حتى لا يوقعهم في فتنة بعد موته.

في هذا الجزء من الآية، وهو قوله تعالى: "وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ "، ثلاثة منصوبات بثلاثة عوامل محذوفة. فالوصية مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره: يوصون وصية. و (متاعاً) نائب عن المفعول المطلق وفعله محذوف تقديره: متّعوهنّ. و (غيرَ) حال، والتقدير: متعوهن حالة كونهنّ غير مخرجات. وحذف كل واحد من العوامل الثلاثة، مؤشر على عظمة البلاغة القرآنية. فلما حذف الفعل (يوصون)، أبقى معموله (وصية)، لفتح باب تقدير العامل؛ فقد يكون (يوصون)، وقد يكون الأمر الدال على المندوب: "أوصوا". وأيًّا كان التقدير، فإن قرن استحسان الوصية



بحذف عامل نصبها، أقوى في الدلالة من بقائه؛ لأنه يصرف النظر إلى الوصية نفسها، لا إلى الفعل، فالآية تحبب الوصية إلى الناس.

وحَذْفَ عامل النصب في (متاعاً) لأنه قد يترتب على تمتيعهنّ، فوائد أخرى، تجر منافع ومُتعاً غيرها. ولو ذكر الفعل لكان ذلك دالاً على إحداث المتعة من الوصية. ولما حذفه، كان في ذلك إشارة إلى ما قد ينجم عن المتعة من متع أخرى. فقد تكتفي المرأة ببعض ما تُمتّع به، وتستثمر بعضه الآخر، أو تدخره. ونصب الحال (غير) مع حذف عامل الحال؛ لأنه أراد أن يضيفه إلى مصدر؛ ولذلك قال: "غير إخراج". ولكن السؤال ينشأ هنا: ولماذا أضاف إلى المصدر فقال: غير إخراج، ولم يقل: ولا تخرجوهنّ؛ قلت: لأنه أراد أن ينفي فكرة الإخراج بإطلاق، كائناً من كان مصدر هذه الفكرة.

وجاء في الآية: "إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ"؛ أي إلى نهايته. ولهذا التعبير قدر عظيم من البلاغة؛ فعلى الرغم من أن المقصود هو نهاية الحول، إلا أنه قال: إلى الحول؛ لأن الحول كله مستثمر في ما ينفعها وهو النفقة.

(فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهنّ من معروف)

من العجيب في هذا الجزء من الآية، أنه قد جعل ما يترتب على انتهاء السنة، وهو الخروج، مرتبطاً بفعلهنّ "فإن خرجن"، مع أن الحكم وهو الخروج يكون نافذاً تلقائياً بانتهاء السنة. ولكنه لم يقل: فإذا انتهى الحول فلا جناح عليكم أن تخرجوهن، بل: فإن خرجن؛ ليشير إلى خروجهن مكرمات غير مرغمات، حتى عند انتهاء حقهن في البقاء في البيت. وخروجهن غير مرغمات إنما يكون بالإحسان إليهن، وتطييب خواطرهنّ.

وفي هذا الجزء من الآية قدر كبير من عظمة التعبير. فالمعنى البسيط الذي نفهمه من هذه الكلمات، أنه لا حرج على وليّ الأمر ولا غيره، أن تتزيّن المرأة بعد ذلك، وتتعرّض إلى الخُطّاب والزواج. سمّى القرآن الكريم فعلهنّ هذا معروفاً. ولولا أن الله يقرّ



رغبتها في الزواج، وتعرّضها إلى الخطّاب، لما قال: "فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍۗ".

وإذا وقفنا عند الجار والمجرور "في أنفسهنّ" وجدنا فيه عجباً؛ فإنه يشير إلى حرية المرأة في اختيار ما تريد. وقد تجد في نفسها عزوفاً عن الزواج، بغاية تربية أبنائها، فإن كان هذا اختيارها، فما على أحد أن يجد في ذلك حرجاً، وما لأحد أن يحملها على خلاف ما تريد.

(وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين)

المطلقات - في هذه الآية - كلمة عامة. فقد تنصرف دلالتها إلى المطلقات الرجعيات. وقد تنصرف إلى المطلقات ممّن لم يُدخل بهنّ، ولم يُسَمَّ لهنّ صداق، وقد تنصرف إلى اللائي لم يدخل بهن وقد سمّي لهن مهر. ولا أحب أن أصرف الكلمة إلى واحدة من هذه الدلالات دون غيرها، فالمطلقات الرجعيات مقصودات. وإمتاعهنّ المقصود في الآية هو الإنفاق عليهن في عدتهن. والمطلقات اللائي لم يُدخل بهنّ، ولم يُسَمّ لهنّ صداق مقصودات، وإمتاعهنّ هو على الموسع قدَرُه، وعلى المقتر قدَرُه. والمطلقات اللائي لم يدخل بهنّ مقصودات، وقد سمّي لهن صداق مقصودات أيضاً، ومتعتهنّ نصف مسمّى صداقهنّ.

هذه النفقات جعلها القرآن (حقاً على المتقين). وكان من قبل قد جعلها (حقاً عل المحسنين). ومع أنك قد لا تجد أحداً يقول إنني أؤدي الحق، ولا أزيد عليه بإحسان، فقد يجد ذلك القول محلاً في نفوس بعض الناس، وإن لم ينطقوا به. لكنك لن تجد أحداً يؤمن بالله، يحدث نفسه بأنه لا يريد أن يكون من المتقين. وعلى ذلك يكون هذان المعلمان (حقاً على المتقين) و (حقاً على المحسنين) مرتبطين ارتباط وجود وعدم، فإذا وجد أولهما وهو (حقاً على المتقين) وجد ثانيهما وهو (حقاً على المحسنين) بالضرورة، وإذا انعدم أولهما انعدم الثاني بالضرورة.



(كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تعقلون)

هذا الجزء من الآية عجيب حقاً. فالمتوقع أن يكون التلازم بين تبيين الله لآياته، وتطبيقها والعمل بها. وقد جعلت الآية التلازم بين التبيين والعقل، وهذا يدل على أن القرآن يربي العقل، ويحض على التفكير، حتى وهو يبين أحكام الشرع، ويفصل تعاليمه، ولا يمكن أن يكون دين قد بلغ عشر ما وصل إليه الإسلام من ربط بين آيات الله واستعمال العقل.

والمقصود بقوله تعالى "لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" : لعلكم تفهمون فهماً صحيحاً تقرّه عقولكم. ولم تنص الآية على الحض على التفكير، بل حضت على العقل، وهذا أبلغ وأعظم. فإن الذي يفكر قد يكون تفكيره صحيحاً، وقد يكون خطأً. لكن التعقل لا يكون إلا صحيحاً، وهذا يدل على عظمة التعبير القرآني، فسبحان من أحكم القرآن بأحكم البيان!.

التوجيه النفسي والتربوي

تعرض هاتان الآيتان إلى ذكر فراقين لا لقاء بعدهما، الفراق الأول هو الموت، والثاني هو الطلاق. وعلى الزوجة يقع القسط الأكبر من الضرر، نتيجة هاتين المصيبتين. وقد علمتنا الآية كيف نرفع شيئاً من عبء الألم النفسي الذي تقع المرأة تحت ضغطه. وفي حالات كثيرة، قد تجد المرأة نفسها غير قادرة على أن تدبّر أمور حياتها بعد وفاة زوجها.

يوصي الرجل قبل وفاته، بأن تظل زوجته في بيته، حولاً كاملاً، إذا علم أنها ستجد مشكلات كبيرة في حياتها بعده. ولا بد أن الرجل سيحصل على موافقة أهله: أمه، وأبيه، وإخوته على ذلك.

إن بقاء الزوجة المتوفى عنها زوجها في بيت الزوج، سنة كاملة بعد وفاته، يخفف عنها بعض الحزن الذي تجده، ويُذهب عنها الخوف من مقارعة الحياة. ولا شك أنها في أثناء هذا العام ستجد الأمر يسيراً؛ فالله سبحانه ما أمر باليسر، إلا ليعظم أجر أهل التيسير، فربما وجدت المرأة خلال هذه السنة حلاً لمشكلتها.



وأما المرأة المطلقة، فإن الإنفاق عليها حق ليس لأحد أن يتنكر له، والبعد النفسي في هذه المسألة يحتاج إلى بيان. فالرجل عندما يعلم أن هذه المتعة حق، عليه أن يؤديه، فإنه يشعر بأنه يؤدي عبادة تساعده على أن يكون من المتقين؛ لأن الآية ربطت ربطاً قوياً بين حق الإمتاع والتقوى: "مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾".

ومحصلة الأمر كله، أن الإسلام عالج مسائل الفراق بالإحسان، لأن الإحسان هو الذي يشفي الصدور، ويجعل النفس تشعر بالأمن والطمأنينة، بعد الذي كان من أسباب الخوف وعدم الطمأنينة.

وقاتلوا في سبيل الله

" ۞ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾ ".

تتحدث هاتان الآيتان الكريمتان، عن القتال في سبيل الله، بصورتين مختلفتين، ولكنهما متكاملتان. فالآية الأولى فيها تعريض بمن يهربون من ديارهم، مخالة أن يقتلهم أعداؤهم. وفي هذا التعريض تهوين من شأنهم. فما ينبغي أن يفرّ المؤمنون من ديارهم ويهجروها مخافة الموت. وهذا يعني أنه يجب عليهم أن يقاتلوا في سبيل الله، وأن يدافعوا عن أنفسهم وديارهم.

وفي الآية لاذع من السخرية عظيم. فقد وصفت الآية أولئك الخارجين من ديارهم خوفاً، فقالت: ""وهم ألوف"، وهي جملة حالية، تكاد تلمس منها صورة أولئك الهاربين وهم ألوف، فما أغناهم العدد. وكان جديراً بهذه الألوف أن تكون دَرْءًا لهم، وأن تفرز هذه الجموع كثيراً من المجاهدين الذين يصدون أعداء الله وأعداءهم، عن أنفسهم وأمتهم وديارهم، ولكن ذلك لم يكن.



وقد وصفت الآية الخارجين من بلادهم، الفارّين من أعدائهم بأنهم "خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ". وفي هذا ضرب من التقريع، ومسلك واضح في تقبيح الخروج من الديار. فهي ديارهم، والمرء لا يخرج من داره، بل يدافع عنها حتى الموت.

وما دامت الميتة واحدة، فأقل القبحين قبحاً، عند من قعدت به الهمَّة عن الجهاد، أن يبقى في داره فلا يغادرها. أما أن يفرّ منها خوفاً من الموت، فهذا ضدّ طبائع الأشياء، وضد طبائع الإنسان القَّوي. فالأصل أن يتحصن من يخاف الموت بداره، لا أن يفرّ منها. والأفضل من ذلك عند الله عزّ وجل، أن يقاتل المسلم دفاعاً عن نفسه وداره وأهله ودينه، غير خائفٍ من الموت.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الذين خرجوا من ديارهم، وهم ألوف حذر الموت، كانوا من بني إسرائيل، وأنهم خرجوا من ديارهم خوفاً من الطاعون الذي كان قد انتشر في بلد كانوا فيها قاطنين، حتى إذا كانوا في أرض غير بعيدة عن ديارهم، أماتهم الله، ثم أحياهم الله مرة أخرى للنبي حزقيال. وقيل: كانوا أكثر من ثلاثة آلاف، وقيل بل عشرة، وقيل بل كانوا بضعة وثلاثين ألفاً.

وقيل: إنما خرجوا من ديارهم خوفاً من أعدائهم، فأماتهم الله عزّ وجلّ، ثم بعثهم من الموت، وأمرهم بالقتال فقاتلوا، وهم الذين قالوا لنبيّهم: ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله.

وقيل إن هذا مثلٌ لا قصة واقعة. وقد نسب صاحب التحرير والتنوير هذا القول إلى ابن كثير فقال: "وفي تفسير ابن كثير، عن ابن جريج عن عطاء: أن هذا مثل لا قصة واقعة" (٤٧٨/٢). قلت: لم أجد هذا القول في تفسير ابن كثير، بل إن الذي وجدته نقيض ذلك تماماً، فقد قال ابن كثير: "وفي هذه القصة عبرة ودليل، على أنه لن يغني حذر من قدر، وأنه لا ملجأ من الله إلا إليه؛ فإن هؤلاء خرجوا فراراً من الوباء، طلباً لطول الحياة، فعوملوا بنقيض قصدهم، وجاءهم الموت سريعاً في آن وحد" (تفسير ابن كثير ٤٦٨/١).



قلت: وأياً كان القائل، فإن النص الحكيم ينقض قوله. فقد خاطب الله عزّ وجلّ نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: "﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ" والمقصود بالسؤال عن الرؤية، يعني السؤال عن العلم والرؤية القلبية؛ فكأنه قال: ألم يأتك نبأ الذين خرجوا من ديارهم؟ ويكون السؤال هنا للتقرير؛ لأن الله عزّ وجلّ قد أخبره بذلك. ثم إن الآية تنص على أن الله تعالى قال لهم "موتوا". وتنص على أن الله قد أحياهم، فكيف يكون ذلك مثلاً، لا قصة حقيقية؟

والذي أرجّحه أنهم خرجوا فراراً من أعدائهم، وأن الله أمات ذكرهم، وأضعف شأنهم، وأصبحوا هدفاً ميسوراً لأعدائهم، ولقمة سائغة لهم؛ لأن هذه هي سنة الله. فما أعرضت أمة تصف نفسها بأنها مؤمنة، عن الجهاد في سبيل الله، إلاّ أذلها,وأذاقها من العذاب ما يهون معه الموت. فالموت هنا ينصرف إلى الضعف والهوان، لا إلى الموت الحقيقي.

وقد يكون المراد من ذلك، أنه تعالى، أمات هذا الجيل الذي انهزم من أعدائه ميتة حقيقية. ثم أحيا تلك الأمة بجيل آخر، بعثه فيهم فقاتلوا في سبيل الله. وكانوا لأمتهم بمنزلة الحياة؛ لأن الجهاد هو سبيل الحياة الحقيقية التي لا ذلّ فيها ولا هوان. أما أن يكونوا قد فرّوا من الطاعون، وأن يكون الله قد أماتهم ميتة حقيقية، ثم بعثهم للنبي حزقيال، فتلك أخبار من الإسرائيليات، وليس عندنا ما يدعو إلى الأخذ بها، وإن كنا نؤمن أن الله تعالى على كل شيء قدير. ولكن التوقف عن الأخذ بالإسرائيليات هو الأحوط بل الأفضل.

ويؤيد الفهم الذي ذهبت إليه، وهو أن الله أمات جيل الهزيمة فيهم، وأنه أحيا فيهم جيل الجهاد، أن الآية عقّبت على ذلك بقول الحق سبحانه: "إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ". وإنما يظهر هذا الفضل في الأمة المتحدث عنها، إذا رفعها بعد خفض، وأعزّها بعد ذلة، ونصرها بعد هزيمة.



وأياً كان المتحدث عنهم، فإن الآية تنشئ قضية أساسية من قضايا وجود الأمة، وهي أنه لا حياة مع الهروب من العدو، والفرار من الموت، وأن خروج المسلمين من ديارهم حذراً من الموت، هو من أكبر الأخطاء التي ترتكبها الأمة، إنه الخطأ القاتل المميت.

(ولكن أكثر الناس لا يشكرون)

الشكر المقصود في هذه الآية صنفان، أما الأول فهو في مجابهة الأعداء، والصمود في القتال معهم. وإنما كان هذا شكراً من المكلفين؛ لأنهم لا يحافظون على نعمة الله بتكثيره لهم، إلا إذا منعوا أمتهم من أعدائهم. وبغير ذلك لا تغني عنهم كثرتهم، وتضيع النعم التي أكرمهم الله بها. وأما الثاني فهو حمد الله تعالى على نصرهم بعد هزيمتهم، وإعزازه لهم بعد مذلتهم، ورفعه لهم بعد مهانتهم. ويكون الشكر بأداء النعمة حقها من الطاعات، واجتناب المحرمات.

(وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم)

قلت إن الآية السابقة لهذه الآية، تعرّض بمن يهربون من ديارهم خوفاً من الأعداء، وأن هذا التعريض هو إحدى الصورتين اللتين تعرضهما الآيتان. أما الصورة الأخرى فهي في الأمر المباشر بالقتال في سبيل الله. وإن مجيء الأمر بالقتال في هذه الآية، دليل على أن الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، إنما فروا خوفاً من الموت في قتال الأعداء.

وبذلك تكون الآية التي نحن في رياضها الآن، وهي قوله سبحانه: "وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ" تعقيباً تحذيرياً؛ حتى لا يحدث مع المسلمين ما كان قد حدث لمن تخبرنا الآية عنهم.



عندما ينهزم الأفراد من داخل أنفسهم، يصبح انهزامهم أمام أعدائهم حقيقة مسلمة. ولما كانت الأمة هي مجموع الأفراد، فقد حرص الإسلام حرصاً لا نظير له، على تمكين الإنسان من داخله، وبناء قواعد الإيمان في قلبه، حتى يكون أرسخ من الجبال.

وعلى هذا الأساس، نعرف حقيقة تاريخية مهمة، وهي أن الجهاد في سبيل الله، كان نتيجة تلقائية، لتمكن الإيمان من القلب. ويظهر في الآية الأولى التي نحن في رياضها، أن الأمة عندما تصبح خاوية من داخل أنفسها، تصبح ديارها مهددة، وتصبح دماء أبناءها مهدورة، يتمكن الرعب من قبولهم حتى يكون الحفاظ على الحياة، هو الهدف الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه، ولو كانت هذه الحياة رخيصة، أو مجموعة من الهزائم.

وعندما تنهزم الأمة من الداخل، تصبح كثرتها كغُثاء السيل. ولا يكون في الحشود ذات الألوف المؤلفة، قوة ذات قيمة، بل يصبح انهزام هذه الألوف معززاً ومشجعاً على الهزيمة، والفرار من الأرض والديار، خوفاً من الموت، وحرصاً على الحياة. فكلما فرَّ فوج، أعْقَبَتْه أفواج، ولا يكون مطلب الواحد منهم، إلا أن ينجو مع كل ناجٍ. في مثل هذا الجو المليء بالرعب المتوهم، تكون شخصية الإنسان مجموعة من المطالب الرخيصة، وهي مطالب إذا تحققت، فلن تصرف الخوف والرعب من قلوب هؤلاء. ويكون من المتوقع أن يموت بالخوف منهم من يموت. ومن لم يمت بالخوف مات بغيره. ولا شك أن أمة هذا شأنها، لا تستحق عند الله، وعند الناس، وفي التاريخ إلا أن تموت.

ولكن إرادة الله أحفظ للأمة المسلمة على الحياة، من حرصها على الحياة. فالذين ينهزمون لا يمثلون رسالة الأمة، فقد صاروا إلى الموت الذي يخافونه. ومن شأن هذه الأمة أن تنهض بعد كل كبوة. ويصبح الخوف الذي كان باعثاً على الفرار، ودافعاً إليه، فإذا هو دافع جديد وقوي إلى الحياة. ويأبى الله عزّ وجلّ، إلا أن يجعل دافع الحرص على الحياة، وبالاً على الذين ينهزمون من أعدائهم، وأن يعود للأمة، ما ضيّعه منها المنهزمون، هذه هي سنة الله في الأمة المؤمنة. ولو أن علماء النفس، يتأملون في حقيقة الدافع النفسي، يكون شراً تارة، ويكون هو نفسه خيراً تارة أخرى، عندما يراد به وجه

الله ، لعلموا أن القرآن وهو يمثل هذه الدوافع ، يرقى إلى ما لم يستطع أحد من علماء النفس أن يتمثله.

من ذا الذي يقرض الله

"مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿﴾".

وجه الصلة بين هذه الآية والتي قبلها ، أن في آية الذين خرجوا وهم ألوف حذر الموت ، مقاومة لحرص الإنسان على الحياة ، على حساب الدين والعقيدة. وفي الآية التي نحن في رياضها مقاومة لحرص الإنسان على المال.

بدأت تلك الآية بالسؤال "ألم تر" تقريراً لرؤيته العلمية ، صلى الله عليه وسلم ، وإنكاراً للمرئي "ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ". وبدأت الآية التي نحن في رياضها بالسؤال المليء بالحث والتشجيع : "مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا". وطبيعي أن يكون ا لسؤال هناك إنكاراً ؛ لأن فعل القوم ينبئ عن حرص على الحياة. وطبيعي أن يكون السؤال هنا للحث والتشجيع ؛ لأن الفعل المطلوب ينبئ عما فيه مصلحة المكلفين في الدنيا والآخرة.

والقرض هو إسلاف المال بقصد إرجاعه ، أو إرجاع مثله في القيمة. والأصل أن الإقراض يكون عن حاجة لدى المقترض. ولما كان الله عزّ وجلّ ، هو الذي يوفّي المحسنين جزاء إحسانهم ، فقد جعل القرآن النفقة والإحسان إلى الفقراء ، وكأنه قرض يوفيه الله ، وهو وفاء أعظم وأحسن ، مما لو كان مالاً متداولاً بين الناس ، على سبيل الاقتراض ، وفي هذا ما فيه من الحض على الإنفاق والصدقة.

(فيضاعفه له أضعافاً كثيرة)

الفاء للسببية ، ولذلك كان الفعل (يضاعف) منصوباً ، والضعف هو المِثْل. ويكون التقدير هكذا : يجعله له مكاثراً بأمثال ما أنفق. وقد تكون المثلية التي في الضعف ،



مثلية النوع، ولكنها مثلية العدد مكاثرة. ويتضمن هذا التكثير كون الحسنة بعشر أمثالها، إلى سبعمائة ضعف، إلى ما لا يعلمه إلا الله.

(والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون)

هذا الجزء من الآية تعقيب متعدد المعاني؛ فهو أولاً يوحي بأن الله يقبض الخير عمّن يقبضون أيديهم عنه، ويَبْسُط الخير لمن يبسطونها للخير. وهو يعني ثانياً: أن الله يبتلي عباده بالقبض والبسط ليبتليهم؛ فمن قبض الله عنه الخير، فهو ممتحن بالصبر والتسليم. ومن بسط الله له الخير، فهو ممتحن ببسط يده بالخير. وهو يعني ثالثاً: أن الله يقبض ويبسط؛ لأنه رب العباد، وليس لأحد غيره أن يقبض يده؛ لأن الله لا يسمح لعباده بذلك، وعليهم أن ينفقوا في سبيل الله.

التوجيه النفسي والتربوي

هذه الآية من عجائب القرآن التي لا تنقضي. فهي تستثير الحياء من الله عزّ وجلّ، في نفوس المؤمنين. ذلك أنه لمّا جعل الإنفاق على الفقراء والمساكين، وسائر وجوه البرّ والخير، قرضاً له تعالى، أخرج النفقة من باب كونها منّة، يمتنّ بها بعض العباد على بعض، إلى كونها عائدة إلى المنّان الذي جعلها في أيدي من أغناهم الله بفضله.

وإذا تولّد هذا الحياء من الله، فلا شك أنه سيتحول إلى دافع من دوافع السلوك الحميد، فينفق في سبل الخير، وهو يستحيي من الله، خوفاً من أن يكون مقصراً، أو أن يخالط عملَه شيء مما لا يرضاه الله تعالى. وإذا تولّد الحياء من الله، انتقل إلى أن يكون حياء من الناس، فيتصدق على الفقير منهم، وهو يشعر بحياء، لا يقل عن حياء من يتقبل الصدقة، ممن لا يسألون الناس إلحافاً. وقد كان السلف الصالح من أمة سيد الخلق، صلوات الله وسلامه عليه، ينفقون ويستحيون ممن ينفقون عليهم، بقدر لا يقل عن حياء الذين يتعفّفون ولا يتكففون أيدي الناس.



ويصبح الحياء من الله، دافعاً لإخفاء الصدقة، حتى لا يعلم بها أحد. وهذه ميزة من مزايا هذه الأمة، ومسلك إنساني في نهجها الاجتماعي والنفسي.

ومن عجائب هذه الآية، من الوجهة النفسية، أن الله عزّ وجلّ، رفع حرجاً عظيماً عن الفقراء الذين يتلقون الصدقات. ذلك أنه لما جعل الإنفاق قرضاً له سبحانه، فإن من شأن ذلك، أن يجعل الفقير يشعر، أن الله هو الذي رزقه وأعطاه، وأن العباد ليسوا إلا وسيلة لهذا العطاء. هذا المعنى النفسي واضح جداً في كون النفقة والصدقات قرضاً، يقدمه الخلق لمن لا يحتاج قرضهم ولاعطاءهم.

ومن عجائب هذه الآية أيضاً، أنها تولّد في نفوس المؤمنين شغفاً بالإنفاق، وحباً له، لعلمه أنه كلما أنفق، كان الحق سبحانه هو الذي يتولى الأخذ، وهو الذي يتولى الجزاء، فسبحان من أحكم كتابه بأحكم المعاني.

والله يؤتي ملكه من يشاء

" أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۖ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۖ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ ".

وجه الصلة بين هذه القصة، والآيت التي قبلها، أن الحديث فيها عن وجوه القتال. وهي وجوه لا نعرف كتاباً يقلّبها كما يقلبها كتاب الله العزيز. وفقد عرفنا وجوهاً سابقة منها. وفي هذه الآيات وجوه أخرى عديدة، يقلّبها القرآن حتى ترسخ في القلب، إيماناً وعملاً.

لما دخل بنو إسرائيل فلسطين، بعد موسى عليه السلام، حدثت بينهم وبين الكنعانيين في فلسطين حروب كثيرة. وقد عاقب الله بني إسرائيل على كفرهم، بأن سلّط عليهم الكنعانيين. فكانوا كلما خرجوا عن منهج الله ودينه، عذّبهم الله بأيدي أعدائهم؛ يقتلون منهم ما يقتلون، ويهرب منهم من يسلم بنفسه من بطش الكنعانيين وشدتهم وبأسهم.

وقد أرسل الله أنبياء كثيرين، بعد موسى إلى بني إسرائيل، وكان صموئيل أحد هؤلاء الأنبياء. وقد عمل النبي صموئيل جاهدا على إرجاع بني إسرائيل إلى دينهم، وكانت له معجزات تشير آيات هذه القصة إلى بعض منها.

حضَّهم صموئيل على الرجوع إلى الله، وعلى الجهاد في سبيله. فاستجاب له نفر منهم. وكان في شرعهم أن الذي يقود الناس في الجهاد ملك أو قائد منهم، وأن الجهاد لا يكون بغير ولاية الولي، وإمرة القائد أو الملك، وأن هذا الملك هو الذي يعلن الحرب على الأعداء، بعد أن يعدّ العدة لذلك. ولما كانت مدة طويلة قد انقضت على بني إسرائيل، من غير سائس يسوسهم، ولا ملك يقودهم، اتجه شيوخهم وكبارهم إلى النبي صموئيل، ليسأل الله عزّ وجلّ، أن يبعث لهم ملكاً يقودهم إلى قتال أعدائهم.

وكان وجود الملك أو السائس الذي يسوسهم، بالنسبة لهم، كالمخلّص الذي يخلّص شعبه مما هم فيه من الذل والضعف والمهانة. وهذا واضح في الآية تماماً، فقد طلبوا من النبي صموئيل، أن يسأل الله بأن يبعث لهم ملكاً. وقد نسبوا بعثة الملك إليه فقالوا: "ابعث لنا". ولم ينسبوا بَعْثَه إلى الله؛ لأنهم لقلة عقلهم وسوء أدبهم مع الله، لا يعيدون الأمر إليه سبحانه. والدليل على سوء الأدب، ما قالوه في ما تحكيه قراءة أخرى لقوله



تعالى: "وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَـٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا"، فقد قرأ عبيد بن عمير (أخرجَنا) بفتح أوله مبنياً للمعلوم، إشارة إلى أن الله هو الذي أخرجهم من ديارهم؛ يقصدون بذلك التعريض بالذات العليَّة.

تَرَيَّث النبي صموئيل قليلاً، وأخذ يستوثق صدق نياتهم. فإنه إذا سأل ربه أن يبعث إليهم ملكاً، من أجل أن يقاتلوا في سبيل الله، فإن عليهم أن يفوا بوعدهم، وألا يتخلف مكلّف منهم عن الجهاد. يظهر هذا التريث في ما تداوله النبي صموئيل معهم، إذ قال: "هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَـٰتِلُوا۟". فقد جاء الاستفهام دالاً على التقرير في هذا السياق، كما في قوله: "هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا". وفي الاستفهام التقريري هذا ما ينبئ بعدم رجائه أو توقعه التزاماً منهم بالجهاد. فعسى دالة على الرجاء، ولكن هذا الرجاء منفي بنفي ما بعده (ألاّ تقاتلوا). كقولك لمن لا تأنس فيه خيراً: "أنت أرجى ألا تفعل خيراً". فإذا استفهمت قلت: "هل عساك ألاّ تفعل خيراً؟". فتكون مقرراً وأنت سائل، وتكون محذراً وأنت تخبر. لكنك إذا قلت: هل عساك أن تفعل خيراً، فأنت ترجو منه الخير وتعتقد أنه من أهله. ولو لم يكن من أهله في نظره ما رجوت ذلك منه، بعكس ما لو قلت له: هل عساك ألا تفعل خيراً؛ فأنت لا ترجو منه؛ لأنه ليس من أهل ذلك في نظرك.

ولم يكن سؤال نبيّهم لهم عن مجيء الملك الذي يخلصهم؛ لأن مجيء هذا الملك ليس هدفاً في ذاته؛ إذ إن الهدف هو إعلان الجهاد المقترن بمجيئه. فحذرهم النبي بسؤاله عن تخلفهم عن الجهاد في سبيل الله، وهو الأمر الذي سيعلنه الملك حين يأتي.

(قالو: وما لنا ألاّ نقاتل في سبيل الله، وقد أُخرجنا من ديارنا وأبنائنا؟)

يهدف إبراز جوابهم في هذا الجزء من الآية، إقامة الحجة عليهم بكلامهم. فإنهم عندما يقولون: وما لنا ألا نقاتل في سبيل لله، وقد أُخرجنا من ديارنا وأبنائنا، فإنهم يتكلمون بلسان من يدينهم فيقول لهم: وما لكم ألا تقاتلوا في سبيل الله، وقد أُخرجتم



من دياركم وأبنائكم؟ وهذا أسلوب قرآني رفيع، يورد الحقيقة على لسان من يتنكّب طريقها، ليقيم الحجة عليه بورودها على لسانه.

وليس طلب بني إسرائيل فريضة الجهاد، طلباً صادقاً. وإنما هو طلب خبيث، هدفه الأول تبرئة أنفسهم من تهمة التقصير. فكأنهم يقولون لنبيّهم: نحن نريد أن نقاتل في سبيل الله؛ لأننا أُخرجنا من ديارنا وأبنائنا، ولكن شرعنا يحول بيننا وبين ذلك؛ بسبب عدم وجود سائس يسوسنا، أو ملك يقودنا.

(فلما كتب عليهم القتال تولّوا إلا قليلاً منهم، والله عليم بالظالمين)

لم يكتب القتال عليهم إلا بعد أن بعث الله لهم ملكاً، وهو طالوت. وهذا مفهوم من سياق الكلام ونظمه؛ فإنما كان طلب تعيين ملك عليهم أصلاً من أجل إعلان الجهاد. ولكن النص الحكيم أخّر ذكر طالوت، وقدَّم فرض القتال وتوليهم عنه، لأن الأوْلى بالإتمام، مواقع الهدف من الكلام. وموقع الهدف منه هو أن يقول: إن الجهاد قد كتب، ولكنهم لم يجاهدوا، وليس الهدف من الكلام أن يقال: إنهم طلبوا تعيين ملك عليهم فعيّن.

وقع القوم في مخالفة أمر الله، فَتَولّوا عن الجهاد. وكان هذا شأن الجماعة إلا قليلاً منهم. واستثناء القليل منهم، استثناء لهم من حكم الجماعة. وحكم الجماعة أنهم ظالمون. ولذلك قال النص الحكيم: "وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٤٦﴾". وهذا يعني أن القليلين منهم ليسوا من الظالمين.

(وقال لهم نبيُّهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً)

لقد أخبر الله نبيّه صموئيل أنه قد اختار طالوت ملكاً لبني إسرائيل. ولكن النبي صموئيل لم يكن قد رأى طالوت من قبل. ولما سأل النبي ربّه تعالى عن هذا الرجل، أعلمه الله أنه - أي طالوت - سيأتي إليه ويعرفه. وقد سماه القرآن طالوت للدلالة على طوله، عن طريق إلحاق الواو والتاء في آخره، للدلالة على المبالغة، كما في: ملكوت،



وجبروت، وطاغوت. وبهذا يكون معنى اسمه: الطويل جداً. ومن الواضح ان هذا وصف قرآني له، أكثر من كونه اسماً حقيقياً.

كان طالوت ابن رجل مزارع بسيط، ولكنه كان بادناً (جسيماً)، فارع الطول، قوي البنية، ذكي القلب، حاضر البديهة. ولكنه لم يكن معروفاً ولا ذائع الصيت. وقد رتّبت له إرادة الحق، اللقاء مع النبي صموئيل، الذي أخبره أن الله قد اختاره ملكاً لبني إسرائيل، ليحزم أمورهم، ويجمع كلمتهم، ويخلصهم من أعدائهم. وكان استغراب طالوت كبيراً؛ إذ ليس له عهد بالرياسة، وما خاض من قبل في أمور الحكم والسياسة. وقد كان طالوت من أبناء بنيامين، أخمل الأسباط ذكراً، وأقلهم مالاً.

غير أن النبي صموئيل أخبر طالوت، أن هذه هي إرادة الله، وأنه تعالى سيعينه على ما كلفه وحمّله. وقد قدّم النبي صموئيل طالوت إلى بني إسرائيل. ويُعَدّ طالوت معجزة للنبي صموئيل؛ لأنه الشخص الذي تحققت به إرادة الله، على يد صموئيل، مع أنه في المقاييس المعروفة عند بني إسرائيل، لم يكن أهلاً للملك والرياسة.

اعترض بنو إسرائيل على حكم الله كعادتهم. وقد كان القوم يرجون أن يكون اختيار الله مطابقاً لاختيارهم. ومن يدري فربما أرادوا أن يُملوا على النبي، وعلى الوحي، ما يريدونه هم. والدليل على ذلك استنكارهم ذلك بقولهم: "أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ"، والتعبير عن سؤالهم باسم الاستفهام (أنّى)، ويعني (كيف)، فيه استنكار لاختيار الله له أن يكون ملكاً عليهم. وتقريرهم: "وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ" فيه إملاء على الحق، في ما ينبغي أن يفعل ويختار، تعالى الله عن سوء أدبهم، وقلة حيائهم، وتطاولهم على الله وأنبيائه.

لكنّ القوم - وهم يقولون: "وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ" - يشيرون إلى كونه من أبناء بنيامين، الذي كان أخمل الأسباط ذكراً، وأقلهم مالاً، كما قلت. وهم يريدونه من أبناء لاوي، وهو سبط النبوات، أو من أبناء يهوذا سبط الملك وأصحاب السلطان



والرياسة. واعتراضهم على اختياره يستند أيضاً إلى عدم غناه، وبنو إسرائيل يقدّمون أصحاب رؤوس الأموال على غيرهم؛ ويعدون اقتناء المال غاية من الغايات، ووسيلة من الوسائل التي يسيطرون بها على غيرهم. كان هذا شأنهم دائماً، وما زال. ولذلك قالوا: "وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ". وقد سجل القرآن قولهم هذا؛ ليعرّض بحرصهم على المال، واعتبارهم إياه أساس السلطان. والمال في دين الله ليس أساس السلطان، ولا يكون كذلك إلا في النظام الرأسمالي الذي كان اليهود من صانعيه، فحكموا به العالم في أيامنا هذه.

(قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم)

إن جواب نبيِّهم صموئيل بأن الله اصطفى طالوت، جواب كافٍ في ذاته. فإن الله يصطفي من خلقه من يشاء لما يشاء، كما قال سبحانه: "وربك يخلق ما يشاء ويختار". ولكن مفهوم الاصطفاء كان دائماً يصطدم بعناد بني إسرائيل وكفرهم. ولذلك كانوا يقتلون أنبياء الله ورسله، وقد اصطفاهم للنبوة والرسالة. فإن قيل: ولماذا ذكر نبيّهم صموئيل أن الله قد اصطفى طالوت، وهم لا يخضعون لمن اصطفاهم الله؟ قلت: لأنه أراد أن يعلمهم الأمر الذي لم يكونوا يفقهونه أو يسلّمون به؛ فكفرهم به من قبل، لا يعني سقوط تذكيرهم به، ودعوتهم إلى الإيمان والتسليم به وإن كانوا يكفرون به من قبل. وإلا لكان استمرار الكفر مسوغاً لعدم إرسال الرسالات، وهذا أمر لا يقول به أحد.

والإيمان بالاصطفاء هو أساس التسليم، وهو الذي كان نبيّهم صموئيل حريصاً على أن يعلمهم إياه. وقد كان مع الاصطفاء أمر آخر خصّ الله به طالوت، وهو أنه قد زاده بسطة في العلم والجسم. والبسطة هي السعة؛ فقد وسَّع الله عزّ وجلّ عليه في العلم، وهو من شروط الملك والسلطان والرياسة. ذلك أن الجاهل لا يستطيع أن يقود أمة؛ لأنه لا يستطيع أن يميز بين الخير والشر، ولا بين الحق والباطل، ولا بين الخطأ والصواب.



والجاهل لا يستطيع أن يهتدي بنفسه إلى ما فيه مصلحته، فكيف يهتدي إلى ما فيه مصلحة الأمة كلها؟ لذلك كان العلم أساساً من أسس الحكم في دين الله عزَّ وجلَّ.

وأما بسطته في الجسم، فقد كان فارع الطول، بادناً قوياً، مهيب الطلعة. وكانت قوة الجسم في أيامهم ضرورية للقيادة؛ لأن الأقوياء لا يستسلمون لمن هو أضعف منهم. فهذا إذن ليس معياراً شكلياً للقيادة، وإنما هو مكمل لبناء الشخصية عند القائد. فبقوة الجسم يزداد هذا القائد ثقة بنفسه، ويكون قادراً على أن يأمر فيستجاب له. وإذا أضفنا إلى ذلك أن بني إسرائيل يغريهم الشكل ويستجيبون له خاضعين، عرفنا سرَّ مخاطبة نبيّهم لهم، بأن الله قد زاد طالوت بسطة في الجسم.

(والله يؤتي ملكه من يشاء)

ربما كان هذا الجزء من الآية، مما جرى على لسان النبي صموئيل، والسياق يقتضي ذلك. وربما كان تعليقاً قرآنياً خالصاً، يخاطب الله به المسلمين، من أجل أن يتعلموا ما لم يستطع بنو إسرائيل أن يتعلموه. وهذا أسلوب قرآني معروف. وفي الحالين، هو توجيه إلهي، ومبدأ أساسي من مبادئ القيادة في الإسلام؛ من أجل أن يتذكر أهل الحكم والرياسة والسلطان، أن الله هو الذي آتاهم الله هذا الملك؛ فالمُلك ملكه، والحكم حكمه. وليس لأحد أن يتصرف في مُلك الله، إلا بما يرضيه سبحانه.

تقول الآية: "وَٱللَّهُ يُؤۡتِي مُلۡكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ"، وملك الله المقصود هنا الحكم الذي يتولاه الراعي، بإرادة الله تعالى وقوته. وهذا بعض ملك الله تعالى؛ فهو مجاز مرسل علاقته الكلية. والسؤال هنا: لماذا ذكر الكل وهو ملك الله تعالى، في حين أنه أراد الجزء، وهو الحكم الذي يُهيّئه الله لبعض خلقه؟ قلت: سواء أكان الملك كلاً أم جزءًا، فهو ملك الله على كل الأحوال. ومهما كانت أمور الحكم يسيرة أو كثيرة، فهي لله ومن الله عزّ اسمه تعالى وذِكره.



(وقال لهم نبيُّهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم، وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة. إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين)

قلت من قبل: إن طالوت نفسه معجزة للنبي صموئيل؛ فقد أخبر عنه قبل أن يراه. ثم إنه المنقذ المخلص لبني إسرائيل، مما لحق بهم من ذل الهزيمة، وعار الانكسار. ولهذا النبي معجزة أخرى، وهي أنه أخبرهم بأن التابوت الذي اختفى منذ عهد طويل، سيظهر أمام الملأ. والتابوت هذا صندوق خشبي، كان سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، قد امر بصنعه من أجود الخشب؛ ليحفظ فيه قِطع الألواح التي كان قد كسرها عليه الصلاة والسلام، وهو مغضب، عندما علم أن قومه قد عبدوا العجل. وكان في هذه الألواح، بعض كلام الله وأوامره ونواهيه، وبعض الأدعية، وغير ذلك من وحي الله لموسى عليه الصلاة والسلام. وكان فيه شيء من التراث الديني الذي توارثه اليهود، مما تركه موسى وهارون عليهما السلام. والظاهر أن عصا موسى كانت محفوظة فيه أيضاً.

ومن الواضح من منطوق الآية، أن بعض الصالحين من آل موسى وهارون، قد وضعوا فيه آثاراً دينية أخرى، غير التي ورثوها عن موسى وهارون. ولذلك قالت الآية "مِمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ". وكان في التابوت سرّ إلهي، يجعل الصالحين من الناظرين إليه تغشاهم السكينة. ولذلك قال الحق سبحانه: "فِيهِ سَكِينَةٌ". والسكينة هي الرحمة والخشوع والوقار. ولا أستبعد أن تكون فيه أدعية ومأثورات دينية، تأتي لقارئها بالسكينة. ولا يوجد ما يمنع أن يكون فيه هذا وذاك؛ أي أن تكون السكينة مستودعة فيه، يشعر بها من ينظر إليه من الصالحين، وأن تكون فيه أدعية ومأثورات تأتي لقارئها بالسكينة والرحمة من الله تعالى.

ولكن الذي يؤسف له أن بعض المفسرين ذهبوا إلى أن السكينة مُجسَّم له رأس كرأس الهرّ. وهذا من التفكير الإسرائيلي الذي لا يمكن الوثوق به، ولا الاعتماد عليه.



وكان التابوت نفسه معجزة حسّية يتوارثها الأنبياء، حتى اختفى حين أمعن بنو إسرائيل في معصية الله، وفي تفريطهم. وكان لهذا التابوت قيمة عظيمة في التراث الديني، وفي التراث الحربي عند بني إسرائيل. فقد كانوا إذا نازلوا أعداءهم في معركة من المعارك، جعلوا التابوت في مقدمة الجيش. فإذا رأى الأعداء التابوت ولّوا على أعقابهم مدبرين.

وقد كان رجوع التابوت - بعد اختفائه مدة طويلة من الزمان - معجزة للنبي صموئيل. القصة تتضمن ذلك بوضوح، وإن لم تكن قد نصَّت على ذلك بصراحة. وهذا من أساليب القرآن في بناء القصة، فإنك تقرأ في القصة ما يريد القرآن أن يوصله إليك، دون أن يصرح منطوق اللفظ بذلك. ولكن النبي صموئيل لم يجعل ظهور التابوت فجأة، دليلاً على صحة نبوته. فالظاهر أنهم كانوا يؤمنون بأنه نبي، على الرغم مما جادلوه به، بشأن اختيار الله لطالوت ملكاً، هذه واحدة. ثم إن الدعوة كانت إلى طالوت، ونبيّهم بحاجة إلى أن يقنعهم بأن الله اختار طالوت ملكاً عليهم. ولهذا كان إبراز هذه المعجزة، آية من آيات صدق نبيّهم، على الرغم من أنها استثمرت في إقناعهم بالملك الذي اختاره الله لهم.

وحمل الملائكة للتابوت تثبيت للمعجزة بمعجزة أخرى. هذا هو شأن بني إسرائيل دائماً. فلو أن نبيّهم جاء لهم بالتابوت، فربما اتهموه وادَّعوا أن هذا تابوت آخر، غير التابوت الذي توارثوه من موسى، ثم اختفى مدة طويلة من الزمن. وربما اتهموه بأنه كان قد أخفاه عن قصد، إلى غير ذلك من التهم الجاهزة التي يعرف بنو إسرائيل كيف يَصِمون بها أنبياء الله تعالى. وربما رأى القوم الملائكة، وربما لم يروهم. وليس عندنا ما يثبت هذا، أو ينفي ذاك. لكن مما لا شك فيه أنهم قد رأوه محمولاً في الهواء، ويحط أمامهم، حتى لا يبقى مجال للتكذيب.



(إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين)

هذا الجزء من الآية وحده معجز ؛ فإنه يخبر عن حقيقة النفس الإنسانية عامة ، والنفس اليهودية خاصة. فإن الإنسان السّويَّ لا يملك إلا أن يستسلم إذا رأى معجزة لنبي أو رسول. وأما بنو إسرائيل فإن لهم شأناً آخر ؛ فهم يحتاجون إلى المعجزة وهم مؤمنون. هذه هي عقلية اليهودي على مدى العصور. ولا أجد أبلغ من قول الحق جل جلاله ، حكاية لقول النبي صموئيل "إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾".

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآيات عجائب كثيرة ، وعجائب القرآن لا تنقضي. من أظهر هذه العجائب أنها تجعل للإنسان ، قدراً عظيماً من الكرامة والمصداقية. فالذي يقول كلمة حق وخير ، فإنما يكون لها أهلاً ، إذا أثبت الواقع مصداق ذلك. والمنهج الرباني في تربية النفس الإنسانية ، يعمل على سدّ التباين الذي يكون بين القول والفعل. وهذا التباين هو الذي يفقد القول كل مصداقية. وأساسه في علم النفس ، أن المرء قد يقع تحت تأثير عوامل نفسية واجتماعية ، فيجعله ذلك يطلق الأقوال التي هي جزء من الانفعال الآني ، وعند التطبيق ينسى ما كان قد أطلقه من أقوال.

وأساس المشكلة في هذه الحال ، أن قوله كان أكبر منه وأكبر من همّته ، ولكنه بالتأكيد أصغر من الموقف. وتهدف هذه القصة إلى تعليمنا درساً نفسياً عظيماً ، مؤدّاه أن الأقوال التي تصدر عنا ، ونبدي بها استعدادنا لفعل الخير ، والجهاد قمة الخير ، ينبغي ألا تكون انفعالات. وإذا خالطها شيء من الانفعال ، فينبغي أن تكون صادرة عن إيمان لا يقبل التقلب ، وصدق لا تجد فيه شيئاً من التذبذب. وعندما يحدث هذا ، لا يكون القول وليد انفعال مؤقت.



ومن عجائب هذا الآيات - وما أكثرها! - أن الجهاد إنما ينبثق من النفس. فهو أولاً، وقبل كل شيء اعتقاد. ثم هو بعد ذلك سلوك. فإذا لم يوجد الاعتقاد بضرورة الجهاد، والدفاع عن دين الله تعالى، وديار المسلمين ومقدساتهم، فلن يكون في الواقع شيء من الجهاد. وإذا حدث هذا، كان في قائمة المتوقعات، أن يفرّ من ساحة المعركة، هذا إذا دخلها. وأن يتعاون مع أعداء المسلمين براحة تامة؛ لأن (الجهاد الإيمان) ليس موجوداً في نفسه. وهذا كله مفهوم من قوله تعالى: "فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْاْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٤٦﴾"، فإن الفعل (تولّوا) يشمل عجائب الذل والمهانة كلها.

ومن عجائبها أيضاً أنها أظهرت معاني نفسية عظيمة، ومن هذه المعاني أن الإنسان لا يجوز أن يقيس الناس، بمقاييس الحسد. فإن الذي يحسُد الناس، يعلم في قرارة نفسه، أنهم أحسن منه. أما ادّعاؤه بأنه خير منهم، فليس ذلك إلا كذباً يدافع به عن حسده وكراهيته لمن يحسدهم. ومن هذه المعاني أيضاً، أن المريض الخائب يظن الناس مرضى مثله. بل إنه في مرحلة من مراحل تقويمه، لا يعود يبصر شيئاً من خيبته ومرضه، بل إنه - من أجل الدفاع الداخلي عن نفسه - يصرف الخيبة والمرض، إلى من يخصهم الله بشيء من فضله، فيقول مقولة بني إسرائيل: "أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ". والقرآن عندما يروي هذا القول، ضمن القصة كلها، فإنما يضع أيدينا على الحقيقة النفسية التي يصدر عن صاحبها مثل هذا القول، في مثل هذا الموقف.

ومن أهم ما فتحت هذه الآيات أعيننا عليه، أنها عرَّفتنا بمبدأ أساسي من مبادئ علم النفس السياسي، أو قل ما ينبغي أن تكون عليه مبادئ هذا العلم. فالحكم في الإسلام، كالمال بالضبط، فالمال مال الله، وإنما جعلنا الله عزّ وجلّ قيّمين عليه في الحياة



الدنيا، بحيث لا نستعمله في ما يغضب الله ورسوله. وكذلك الحكم، فإنه بعض ملك الله تعالى. والذين يؤتيهم الله الملك، يمتحنهم فيه؛ فهم إما إلى الجنة لا غير، وإما إلى النار لا غير. ذلك أن صاحب المال ممتحن في جهة واحدة هي الإنفاق. أمنفق هو أم ممسك؟ وفيم ينفق ماله؟ في طاعة الله أم في معصيته؟ لكن الذين يبتليهم الله بالحكم، فإنما يبتليهم بحياة الأمة كلها. يبتليهم بالعدل، وأمن الأمة، والدفاع عنها، ويبتليهم بأموالها، وصحة أبنائها، وتعليمهم، وعملهم، وكفايتهم، ووضع الرجل المناسب في مكانه المناسب، إلى آخر ذلك مما يهمله المبتلون بالحكم في هذه الأمة.

لهذا كله، كان الحكم القويم اصطفاءً من الله عزّ وجل، وأما ما عداه فهو ابتلاء منه سبحانه. فالحكم القويم هو الذي يقوم على العدل، ويقمع الظلم والظالمين، ويجعل الرحمة سبيل الحكم، ويحفظ للأمة وجودها وحدودها، ويحفظ لها أموالها، ولا يفرق بين أبنائها. فإذا كان ذلك كذلك، كان الحكم اصطفاء، تحت مظلة قوله سبحانه: "إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ".

ومن أهم مبادئ علم النفس السياسي التي علّمتنا إياها هذه الآيات البينات، أن حب ذوي السلطان للمال، مهلكة لهم، ومهلكة للبلاد والعباد. وقد عرفنا ذلك من المعاني المستكنة التي أوحت بها بعض الألفاظ والتراكيب في هذه القصة. فقد تعوّد بنو إسرائيل أن يكون الحاكم عبداً ذليلاً للمال، يستعمله في ما يذلّ خلق الله. فهو عبد للمال، وخلق الله عبيد له. فهمنا ذلك من إشارة بني إسرائيل التي رواها مستنكراً لها: "إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ". ولم يذكر البسطة ولا السعة في المال؛ لأنه في معرض نقضه لقولهم الذي يصوّرون به مفهومهم للحاكم.

كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة

"فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۚ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۚ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾".

تحكي هذه الآيات أحداثاً أخرى من القصة. في الأحداث التي سبق ذكرها في الآيات السابقة، يظهر النبي صموئيل باعتباره الشخص الأبرز في الأحداث. وفي هذه يظهر طالوت، باعتباره الشخص الأبرز فيها. والسبب في ذلك واضح، وهو أن مهمة النبي صموئيل، كانت في التمهيد لظهور طالوت، وتهيئة الناس له، وإجراء المعجزات لتثبيت قلوبهم، وجمعهم له حتى يطيعوه، فتسلس له القيادة.

أما في هذه الآيات، فلا يظهر النبي صموئيل في أحداثها؛ لأنه أدّى مهمته الأساسية، وبقيت مهامّ طالوت. ولذلك كان هو الأبرز في الأحداث التي تذكرها هذه الآيات.

بدأت الآية الأولى بقوله تعالى: "فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ"، وتعني أنه لمّا خرج بالجنود. و (لمّا) هذه حينية، تدل على أن قبلها أحداثاً، وأنَّ بعدها أحداثاً أخرى. وقد طوت الآية ذكر الأحداث التي قبلها، على اعتبار أن ما بعدها هو الأهم. فالآية تشير

إلى أحداث كثيرة غير منطوقة ؛ فقد أعدّ العدّة للقاء العدو ، بعد أن عيّن ملكاً ، وجهّز جيشاً عظيماً ، واستعدّ الجنود للحرب ، فخرج فَشَخَص بهم أي استعرضهم ، ثم فَصَل أي خرج بهم ، متوجهاً إلى ملاقاة عدّوه. اختصرت الآية الأحداث الكثيرة التي كانت قبل أن يخرج بالجيش ؛ لأنها تترك للمتلقي أن يفهمها. ثم إن الآية لا تهدف إلى تصوير كل ما حدث ، وإنما تنتقي من الأحداث ما يحقق الهدف.

توجه الجيش بقيادة طالوت لمحاربة عدوه. وقبل أن يصل إلى نهر الأردن ، أراد أن يختبر جنوده ، وقدرتهم على التحمل والصمود في القتال. أخبرهم أن الله عزّ وجلّ سيبتليهم مختبراً إياهم ، بأمر يسير ، ولكنّ له دلالات عظيمة. أراد طالوت أن يختبر طاعتهم له ، كما أراد أن يختبر صبرهم ، وقدرتهم على التحمل. فإنهم بعد أن قطعوا مسافات طويلة ، قد أصبحوا بحاجة إلى الطعام والشراب ، وهم الآن أمام نهر ، ولا يوجد مانع يمنعهم من الشرب من هذا النهر. هنا يبرز الامتحان ، فإن الجندي الذي لا يطيع قائده ، لا يستطيع أن يتحمل الحرب. والجندي الذي لا يصبر على شربة ماء ، لا يصبر على مواجهة الأعداء.

قال لهم طالوت : فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه مني. هذا اختبار مبدئي للصبر والطاعة وقوة التحمل. فمن لم يستطع أن يتجاوزه ، فلن يتجاوز الاختبار الأقوى ، عند التحام الجيشين. ولا شك أن طالوت كان حكيماً. فقد عرف الرجال الذين يمكن أن يستصفيهم فيطيعوا الأمر ، ويصبروا على المرّ باختبار يسير. وليس المقصود من قوله : "ومن لم يطعمه" : من لم يذقه. فالسياق لا يدل على ذلك. المقصود هو : من لم يرتوِ منه ؛ بدليل أنه قال بعد ذلك : إلا من اغترف غرفةً بيده.

وكانت النتيجة كما هو شأن بني إسرائيل دائماً. فقد شرب أكثرهم من النهر حتى ارْتَوَوْا. فالقوم لا يسلّمون بأمر ، ولا ينقادون لمن يريد أن يهديهم سواء السبيل ، ويعيد إليهم كرامتهم. غير أن فئة قليلة منهم صبرت ، واحتسبت ، وأطاعت الأمر. تقول الآية الكريمة : "فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ". قرأ ابن مسعود ، وأُبيّ ، والأعمش : "إلا قليل



منهم". قال الزجاج: "وهذا عندي ما لا وجه له" (معاني القرآن ١/٣٢٧). قلت: وليس الزجاج محقاً؛ فإن لها وجهاً في العربية واضحاً. فإن (إلا) هنا حرف عطف بمعنى (ليس). ألا ترى أن (ليس) يمكن أن تكون حرف عطف كما في: حضر معظم القوم ليس جميعهم؛ أي: لا جميعهم. وإذْ لم ينتبه النحاة إلى أنّ (إلا) في هذه القراءة حرف عطف، فعليهم أن يفعلوا معتمدين على هذه القراءة.

(فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه، قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده)

يحتمل هذا الجزء من الآية تأويلين أولهما: أن الذين جاوزوا النهر، إنما كانوا من المؤمنين؛ لأن النص الحكيم يقول: "جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ". وبذلك يكون الذين قد خالفوا الأمر، وما صبروا عند الابتلاء والامتحان، تقاعسوا عن متابعة قائدهم. وهذا أمر معروف في تاريخ بني إسرائيل، فقد قالوا لموسى من قبل: "فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾".

وإذا صحّ هذا التأويل، فإن النص يكون قد طوى جملة من الأحداث، يترك للقارئ استنتاجها. وإنما يكون قد ضرب عنها صفحاً فلم يذكرها؛ لأنها ليست هي محور القصة، ويستطيع القارئ أن يستنتجها بنفسه، وهذا أسلوب قرآني معروف، يرمي إلى التركيز على محور الأحداث، ويحترم عقل المتلقي، حين يجعل له فسحة من التفكير يَسُدّ به فجوات الأحداث.

ولكن هذا التأويل يقتضي أن المؤمنين هم الذين قالوا بعد ذلك: لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده. قلت: وما المانع أن يكون المؤمنون أو بعضهم قد قالوه، إحساساً منهم بضعفهم، لا إنكاراً لقدرة الله على نصرهم؟ هذا يجري عادة، وله في القرآن نظائر كثيرة. فقد أخبرنا الحق أن المؤمنين كانوا يزلزلون، من شعورهم بالضعف أمام أعدائهم، قال تعالى: "وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ". بل إن سورة الأحزاب



تصور المؤمنين، وقد بلغت قلوبهم الحناجر، بل إن بعضهم وقع فريسة الظنون: "وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۞ هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ۞".

فما الذي يمنع أن الذين آمنوا من جند طالوت، كان حالهم كهذا الحال؟

ونحن إذا استعرضنا قصص بني إسرائيل، تبين لنا أن المؤمنين أنفسهم، كانوا في بعض المواقف، يقولون كلاماً، يدل على اندفاع وعدم تأنّ. هذا إذا أحسنّا الظن بهم. ثم إن الإيمان نفسه درجات، وما يصدر عن ضعاف الإيمان، لا يصدر عمن ترسّخ الإيمان في قلوبهم. فما المانع أن يكون قولهم: "لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ" قد صدر عن عامة المؤمنين، لا عن خاصتهم؟ وسأثبت بعد قليل صحة هذا التصور.

ثانيهما: أن يكون الجيش كله قد جاوز النهر، المؤمن منهم والكافر. ثم كان الافتراق بعد ذلك. وقد اختار الإمام الطبري ذلك ودافع عنه. وحجة من اختار هذا الرأي أنهم لم يتصوروا صدور مقولة: "لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده" عن مؤمن، وقد رددت على هذا التصور آنفاً.

ويضعف هذا التأويل - على احتماله - في نظري، ما يقوّي التأويل الأول. بل يضعفه أن الآية نسبت المجاوزة إلى طالوت والذين آمنوا معه: "فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه". وفي هذا تلميح قوي بمدح وذم. أما المدح فللذين جاوزوه، وأما الذم فللذين لم يجاوزوه. ثم إن الافتراق كان بعد أن خابوا في الابتلاء مباشرة. وقد أخبرهم طالوت أن الافتراق سيكون بعد الشرب مباشرة فقال: "فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ". أي أنه لا يريد أن يجاوز معه النهر أحد ممن شرب منه، إلا من اغترف غرفة بيده.

ثم إن طالوت كان قد أخبرهم بأن الابتلاء سيحدث عند النهر. أخبرهم بذلك قبل أن يصلوا إليه. وإذا كان الابتلاء سيحدث فيشرب من يشرب، ويمتنع من يمتنع، فإن الافتراق سيكون عند تلك اللحظة. ولا معنى لمجاوزة الجميع النهر بعد ذلك. يقتضي قول طالوت: "فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي" ألا يكون من جيشه أحد ممن شرب فارتوى عند المجاوزة؛ لتكون المجاوزة له وللذين آمنوا معه.



جاوز المؤمنون النهر، فقال بعضهم ما قال، ووجّهنا مقولتهم على النحو الذي يوضحها، ويزيل عنها سوء الفهم. هنا، وفي هذا الموقف يبرز صفوة الرجال، ونخبة المؤمنين، فيردون على مقولة عامة المؤمنين: "لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ"، يردون عليهم بقولهم الذي سجَّله القرآن تقديراً لهم وتخليداً لموقفهم: "كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ". وصف القرآن القائلين بأنهم "ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ".

ولست من أنصار من يقولون إن الظن هنا هو اليقين. وهم يستشهدون بآيات يرون الظن فيها منصرفاً إلى اليقين، ومنها قوله عزّ وجلّ في الثلاثة المخلّفين "وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ". قلت لو كان الظن هنا يقينياً، لكان معنى ذلك أنهم لم يكونوا مستيقنين أول الأمر من أنه لا ملجأ من الله إلا إليه. وهذا قول فاسد؛ فإن الذي دفعهم إلى الصدق أصلاً، هو يقينهم أنهم لا ملجأ من الله إليه. ومن الآيات التي يستشهدون بها على أن الظن يقين، قوله سبحانه في وصف حال الكافر المحتضر: "وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِرَاقُ ﴿٢٨﴾". قلت: إن الظن في هذه الآية ظن حقيقي؛ فهو من شدة تشبثه بالحياة، وتمسكه بها، يرى الموت بعينيه، ويظنه فراقاً، أي أنه غير مستيقن من الموت لشدة تمسكه بالحياة.

إن الظن في قوله سبحانه: "قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ" هو ظنهم الحسن بالله، وهؤلاء هم صفوة أهل الإيمان. وكذلك الظن في آية الثلاثة الذين خُلّفوا؛ فإن ظنهم الحسن بالله أنه ليس لهم ملجأ ولا نجاة إلا منه سبحانه. وقد كان هذا الظن الحسن هو الذي فتح لهم باب الفرج.

وعلى ذلك نستطيع أن نقسم جيش طالوت ثلاث فئات، اثنتان مؤمنتان، وهي القلة، والثالثة كافرة وهي الكثرة. أما الفئتان المؤمنتان، فهما: فئة عامة المؤمنين، وفئة صفوتهم وخاصته: "ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ".

في قـول فـئة المؤمـنين : "كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ" عجائب كثيرة ، منها :

أولاً : الناموس الخارق للنواميس. فالمعروف أن الفئة الكثيرة أقدر على التحكم بالأرض والانتشار فيها. وأنها أقدر على نجدة بعضها بعضاً ، وأنها أقدر على تحمل الخسائر البشرية. وأنها أقدر على الاستمرار في المعركة ، وأنها أقدر على استيعاب ضربات العدو ، وأنها أقدر على توزيع نفسها على كافة احتياجات المعركة من إسناد ، واحتياط ، وإمداد ، ومعونات طبية وغذائية ، وهجوم ، ودفاع ، وغير ذلك مما يجري في المعركة. ومن أجل ذلك تحرص الدول كلها على أن تكون جيوشها كبيرة العدد ، هذه نواميس ، لا ينكرها أحد.

ولكن الناموس الخارق لهذه النواميس ، أن الفئة القليلة قد تغلب الفئة الكثيرة في حالتين أولاهما معونة الله لها. وثانيتهما القدرة الفائقة على التنظيم ، والإعداد ، وسرعة المفاجأة ، بحيث تتفوق في ذلك على الفئة الكبيرة.

والنص واضح في خصوصه : "كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله". فهو إذن لا يتحدث عن قوة المؤمنين المادية التي يتغلبون بها على الفئة الكثيرة ، وإنما يتحدث عن حالة واحدة وهي (بإذن الله). وإنما كان ذلك لأن الغلبة أصلاً هي من الله عزّ وجلّ. فالمؤمنون على قلتهم لا ينسبون غلبتهم وانتصارهم على أعدائهم إلى حسن تنظيمهم ، وإن كان حسن التنظيم واجباً مطلقاً. ولا ينسبون غلبتهم على عدوهم إلى الإعداد ، وسرعة المفاجأة ، وإن كان ذلك واجباً كذلك ، وإنما ينسبونه إلى الله "بإذن الله".

ثانياً : المتوقع أن تكون الغلبة للفئة القليلة ، على الفئة الكثيرة ، قليلة لا تصلح للقياس عليها. هذا هو المتوقع بالمنطق البشري المعروف. ولكن الأمر على خلاف ذلك ؛ فإن الفئة المؤمنة بالله ، مهما قلّ عددها ، إن كانت صادقة مع الله ، فإن الله لن يتخلى عنها. ولذلك قال المؤمنون : "كم من فئة ...." وعبّر القرآن عن ذلك باستخدام (كم) التكثيرية ، وهي تفيد التقرير ، وقد أردفها بحرف الجر (من) ، ليشير إلى معدودات كثيرة.

ومن دلالات (من) في العربية أنها تدل على الابتداء المكاني والزماني، وهذا معروف في كتب النحو. ومما ليس معروفاً عند أحد من أهل العربية، أن (من) تدل على الابتداء العددي، ألا ترى أنك تقول: من واحد إلى عشرة؟

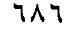
وأياً كان الأمر، فإن (من) في قوله سبحانه تشير إلى ابتداء عدديّ. ولا يضيرك أن تعرف هذا، وإن كان أحد من أهل العربية لم يشر إليه من قبل.

ثالثاً: أن الصبر هو الذي يصنع العجائب، ولذلك قال القرآن مشيراً إلى هذا المعنى: "وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ۝". فهو معهم في ضعفهم، فلا أحد أقوى منهم. وهو معهم في قلة عددهم وعتادهم، فلا أحد يغلبهم، ولا يتأتى هذا لغير الصابرين.

(ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً، وثبّت أقدامنا، وانصرنا على القوم الكافرين)

مرة أخرى، تطوي الآية أحداثاً كثيرة، ليست هي الهدف من القصة. وتترك للقارئ أن يفهم هذا الطّيّ، وأن يقدّر تلك الأحداث. ويفهم هذا الذي قلته، من العطف بالواو، و (لّما) الحينية. فالمعطوف يقتضي وجود معطوف عليه، والمعطوف عليه حدث أو أحداث محذوفة، فظهر المعطوف وكأنه حديث مستأنف. ثم أفضت الأحداث التي لك أن تقدّرها، إلى لحظة المبارزة، فظهر هدف آخر من أهداف بناء القصة القرآنية، وهو التنوير العقلي بالحدث. وهذا يحتاج إلى بيان؛ فإن الهدف الواضح في هذه الآية، هو تنوير عقل المتلقي، بأن مواجهة العدو - بخاصة إذا كان قوياً شرساً - تكون بأن يبرز له المؤمن غير متردد، وأن يضرع في الوقت ذاته إلى الله عزّ وجلّ بالصبر؛ فإن قوة العدد وشراسته، والحرص على الحياة، قد توقع الإنسان في الخوف والتردد، فإذا حدث ذلك انكفأ وانهزم.

عبَّرت الآية عن مواجهة المؤمنين لعدوّهم بكلمة واحدة هي "برزوا". والبروز هو الظهور، فكأنهم كانوا قبل ذلك غير بارزين. هذا أحد المعاني التي يحتملها النص الحكيم. وربما كان المقصود أن قلة عددهم جعلتهم في عيون أعدائهم، وكأنهم غير بارزين، فلما



جاءت لحظة الحسم أبرزهم الله على قوة، يخاف منها أعداؤهم، وربما كان هذا وذاك مقصودين.

وعبّرت الآية عن هدف القصة بأعظم ما يكون التعبير، فقد جعلت البروز لجالوت وجنوده معاً؛ من أجل إحداث الإرباك والخوف في قيادة الأعداء المعبّر عنها باسم قائدهم (جالوت)، وصفوفهم المعبّر عنها بـ (جنوده). ومن المعروف في فنون الحرب الإسلامية، أن الخطوة المهمة في قيادة المعركة، تقوم على إرباك قيادة العدوّ، وبث الرعب في صفوف المقاتلين الأعداء، بحيث يكون الفعلان متزامنين، حتى تقع الهزيمة بالأعداء قيادة وجيشاً.

والدعاء الذي توجه به المؤمنون إلى ربّهم، يتضمن مُقوّمات النصر في الصف الآخر من المعركة، وهو صف المؤمنين. فأول ما يحتاج إليه المؤمنون هو جرعات الصبر المتتالية المتواترة التي لا تنقطع. وقد عبّر القوم عن ذلك - في ما تحكيه الآية عنهم - بكلمات قليلة: "أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا". فهو ليس صبراً عابراً، وإنما هو إفراغ الصبر أي صبُّه عليهم، حتى لا يبقى منه شيء في مقدورهم أن يفعلوه، إلا أفرغ عليهم. وإنما نكّر الصبر هنا ولم يُعرِّفه؛ لأنهم يطلبون صبراً يكافئ كل موقف. والمواقف مختلفة متباينة في شدتها، فاقتضى ذلك أن يكون الصبر متغيراً، بتغير المواقف، والتنكير أحوى للتعبير عن ذلك من المعرفة.

والصبر في حقيقته النفسية، مغالبة لما تجده النفس من ضعف، حيال مؤثرات تستدعي استجابات غير منضبطة ولا محسوبة. فهو من جهة ضبط للنفس، من أن يصدر عنها ردّ فعل متسرّع. وهو من جهة أخرى، استكمال للتفكير في ما ينبغي أن يفعله المرء، حيال الموقف الخارجي الذي يستدعي استجابات تلقائية في بعض المواقف.

وميزة الصبر في المعركة، أنه الخطوة الأولى في النصر؛ ذلك أن العدو يهدف في حربه النفسية إلى انهيار ا لمعنويات التي تدعو إلى المواجهة.



وأما تثبيت الأقدام المذكور في الآية: "وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا"، فهو صمود في مقارعة العدو واستنزاف طاقته، وقد عبّرت الآية عن الثبات والصمود بـ (ثبّت أقدامنا). والمقصود بذلك ألا ينهزم المقاتلون، فثبات الأقدام كناية عن الصمود وعدم الفرار من المعركة. وقد أظهرت الآية نوعين من الثبات: ثبات الفؤاد، وهو الصبر، وثبات الأقدام وهو الصمود.

وثبات الأقدام والصمود، هما اللذان يحفظان للمقاتلين ثلاثة أشياء أساسية في المعركة. **أولها**: الحفاظ على الأرض. وفي شريعة الإسلام لا يجوز ترك الأرض للعدو، والانسحاب منها، إذا كانت المعركة في أرض الإسلام. إلا أن يكون ضمن خطة تكتيكية، تهدف إلى جرّ العدو إلى مزالق، أو تطويقه، أو أي خطوة مجهزة مرسومة بدقة، تهدف إلى أيقاع أكبر قدر من الخسائر في صفوف العدو. وما ترك المسلمون أرض المعركة في دارهم، بغير الذي قلته من الخطط الحربية، إلا أذلّهم الله على أيدي أعدائهم. والتاريخ الحديث كله يثبت ذلك.

وثانيها: أن الثبات على الأرض، ضمن قاعدة "وثبّت أقدامنا" يمكّن المسلمين من المبادرة في القتال. والمبادرة المحكمة تجعل المقاتلين قادرين على مواصلة المعركة دون ضعف. والمواصلة في قتال العدو صورة واضحة من صور الدلالات التي تتضمنها قاعدة "وثبّت أقدامنا".

وثالثها: الثبات والصمود يمكّنان من تحطيم الروح المعنوية للطرف الآخر. وقد يؤدي إلى هزيمته واندحاره.

وآخر ما جاء في دعاء القوم: "وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾". فهم يطلبون النصر على أعداء الله وأعدائهم؛ لأن عدوّ الله هو عدوّهم. وطلبهم النصر من الله على أعدائهم، من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى.



(فهزموهم بإذن الله، وقتل داود جالوت، وآتاه الله الملك، وعلّمه مما يشاء)

الهزيمة التي لحقت بأعداء الله، كانت نهاية سلسلة من الأحداث، طواها القرآن، فما ذكرها، وترك للمتلقي أن يفهمها. وفي هذا تقدير عظيم لعقل المتلقي. لكن هذه الأحداث مشار إليها بحرف العطف (الفاء)، فالمعطوف يقتضي وجود معطوف عليه، وهو هنا محذوف، ويمكنك أن تقدره بما شئت مما يقتضيه السياق؛ كأن تقول: استجاب الله لهم، فأفرغ عليهم صبراً، فما ضعفوا ولا خارت عزائمهم، وثبّت أقدامهم، فما فرّوا من العدو، ولا انسحبوا من أرض المعركة، وقاتلوا أعداءهم فهزموهم بإذن الله.

والمقصود بإذن الله عزّ وجلّ أمره وإرادته. وذكر إذن الله هنا في قوله: "فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ"، يعني أنهم في المقاييس البشرية، لم يكونوا قادرين على أن يهزموا عدوّهم. ولكن الآية تتضمن أنهم أجدر بالنصر؛ لأنهم مؤمنون حقاً، فأعانهم الله، وهزموا عدوّهم بإذنه سبحانه.

وأما قتل داود لجالوت، فينبغي أن نقف عنده مليًّا. وأول ما ينبغي أن نكون على حذر منه، تسرّب الإسرائيليات في تفسير كلام الله تعالى. فأخبار بني إسرائيل في العهد القديم مليئة بالخرافات، وهي من صنع اليهود.

ورد في تلك الإسرائيليات أن داود عليه السلام، كان فتى يافعاً، وكان قصير القامة، وأنه قبل بداية المعركة، ضرب جالوت بالمقلاع، فأدماه وقتله. فلما رأى أتباعه وجنوده ذلك انهزموا. هذا فيه استخفاف بالعقل؛ إذ ما دامت المعركة ستنتهي بهذه السرعة، فما الحاجة إلى تجييش الجيوش، وإعداد العدة؟ فإن قيل إنما كان ذلك معجزة، والمعجزة لا تسير بالمقاييس العقلية المألوفة، قلنا: والمعجزة في الحرب أن تمضي بها سنة الله في خلقه، ثم يكون بعد ذلك ما يكون من المفاجآت والمعجزات التي تكسر شوكة الكافرين. وإلا فقد كان الله عزّ وجلّ قادراً على أن يكسر شوكة المشركين في بدر، في معجزة يجريها الله على يد سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه، دون قتال. ولكن ذلك لم

يكن، وكان الذي أراده الله بأن تسير سنة الحرب على قَدر يشاؤه سبحانه، ثم كانت المعجزة الكبرى بعد ذلك.

قدَّمت الآية ذكر هزيمة الأعداء، وأخّرت ذكر قتل داود لجالوت. وما أسوأ أن يقال في هذا الموقف: إن الواو لا تفيد الترتيب؛ لتسويغ أن يكون داود قد قتل جالوت في بداية المعركة، ثم حلّت الهزيمة بالكافرين. فالترتيب القرآني يجعل هزيمة الجيش أولاً، وقتل جالوت على يد داود ثانياً: "فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ". وإخراج هذا الترتيب عما هو عليه في كلام الله، بالقول إن الواو لا تفيد الترتيب، يعني أنهم يبحثون عن مسوغ يحمل النص القرآني حملاً، على أن يوافق النص الموجود في العهد القديم؛ إذ إن أخبار العهد القديم تقول إن داود قتل جالوت قبل بداية المعركة، فحصلت هزيمة الأعداء بعد مقتل قائدهم، ولا يوجد أي مسوغ للتسليم بهذا، وترك ظاهر الترتيب القرآني. إن الواضح من السياق أن هزيمة الجيش قد وقعت، وأن الله ختم هذا النصر بقتل عدوّه جالوت، على يد فتى يافع.

بعد هذا الذي فعله داود عليه السلام، آتاه الله الملك فكان ملكاً على بني إسرائيل. وآتاه النبوة فعلّمه علمها، فيكون هذا النبي الكريم، قد أوتي الملك والنبوة، وقلّما يجتمعان، ولكنهما اجتمعا في داود، فكان نبيًا ملكًا.

ولكن النبي الملك قد أوتي علومًا أخرى من علوم الدنيا، فقد قال الله عزّ وجلّ بشأنه في آية سورة الأنبياء: "وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ" (الأنبياء ٨٠). فقد تعلّم صناعة الدروع، بل إن الله قد ألان له الحديد، فقال تعالى: "وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ۝" (سبأ ١٠).

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكنَّ الله ذو فضل على العالمين)

يبرز هذا الجزء من الآية الكريمة، مَعْلماً من المعالم الأساسية في عمارة الأرض. فالسياسات المتباينة من شأنها أن تجعل الناس يحسون بالضوابط التي ينبغي أن تضبط هذه التباينات. والمقصود بدفع الله للناس، أنه يدرأ بعدل بعضهم ظلم بعضهم الآخر. وأنه يدفع الكفر والعدوان، بالإيمان والإحسان، وأنه يدفع بالحرب استكانة أهل الإيمان، واستسلامهم لفتن الحياة الدنيا، وخضوعهم لأهل الظلم والبغي. ولولا ذلك كله لفسدت الأرض؛ إذ إن الظالم لن يجد من يردعه عن ظلمه، ولن يجد المجرم من يوقف إجرامه، ولن يجد أهل الدنيا من يمنعهم من أن يسقطوا حكم الله في الأرض، وكيف لا يفعلون ذلك، وهم يرون أن كل شيء ممكن؟

قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي: "دَفْع الله" مصدر الفعل (دَفَع). وقرأ نافع، وأبان عن عاصم، ويعقوب، وأبو جعفر، والحسن "دفاع الله" مصدر الفعل (دافع). وأنكر أبو عبيد أن يقرأ المصدر (دِفاع). وهو تجرؤ على قراءة سبعية متواترة، وإنما أنكر أبو عبيد هذه القراءة؛ لأنه ظنّ أن المفاعلة التي من اثنين، لا معنى لها في هذا الموضع؛ لأن الله هو الدافع عن المؤمنين وغيرهم ما يضرهم، ولا يدافعه أحد في ما يدفع (الكشف ١/٣٠٤). والحق أن المفاعلة قد تكون من واحد، كما في: عاقبت اللص (الكشف ١/٣٠٤)، فلا مسوغ لإنكار أبي عبيدة لهذه القراءة.

وقد عقبت الآية على دفع الله الناس بعضهم ببعض بالعبارة الآتية: "وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾". وهذا يعني في المحصلة النهائية أن بعض ما نراه شرًا لنا، قد يكون فيه خير كثير. ولا يعلم موارد الخير إلا الله سبحانه.

وقد أحسن الطبري رحمه الله عندما ربط بين قوله تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ ......" وواقع المسلمين في المدينة؛ إذ كان بينهم المنافقون الذين يكرهون القتال،



فقال رحمه الله: "وهذه الآية إعلام من الله تعالى ذكره، أهل النفاق الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، المتخلفين عن مشاهِدِه والجهاد معه، للشك الذي في نفوسهم، ومرض قلوبهم، والمشركين وأهل الكفر، أنه إنما يدفع عنهم معاجلتهم العقوبة على كفرهم ونفاقهم، بإيمان المؤمنين به وبرسوله" (تفسير الطبري ٢/ ٧٥٤).

(تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين)

المشار إليه باسم الإشارة (تلك): القصص القرآنية التي مرت، وما تضمنته من عقائد وأحكام، هدفها إصلاح عقائد الناس وسلوكهم، هذا هو المشار إليه. ولكن آيات الله أوسع من تلك الإشارة وأشمل. وعليه فالمقصود هنا ما وراء المشار إليه، وهو آيات الله جميعاً التي أنزلها على قلب سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه. وليس المقصود من ذلك كله الإخبار؛ فالرسول صلى الله عليه وسلم يعرف أنها آيات الله، وأنها تتلى عليه من لدن الله تعالى.

المراد من الخبر هنا الأمر بالتبليغ. إذ إن القرآن عندما يخبره أن هذه هي آيات الله نتلوها عليك، فإنما يأمره أن يبلغها إلى الناس. فإنزالها على قلبه الكريم ليس هو الهدف، ولكن الهدف هو أن يبلغ ما أنزل إليه، هذه واحدة. ثم إن الأمر يتجاوز الإخبار بإنزال آيات الله على الرسول لنصبح نحن مكلفين أن نصدّقها، وأن نلتزم بما أمرنا به، هذه ثانية.

وقوله تعالى: "بالحق" ليس قيداً على جملة "نتلوها عليك"؛ لأنها لا تتلى عليه إلا بحق. وإنما هي تفصيل بياني، لطريقة تبليغه صلى الله عليه وسلم، وهي طريقة الوحي.

وأما قوله تعالى: "وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾" فالمقصود منه أن وظيفته صلى الله عليه وسلم هي التبليغ، وهي وظيفة الأنبياء والمرسلين.



التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآيات عجائب كثيرة، من الوجهة النفسية، وعجائب القرآن لا تنقضي. فأول هذه العجائب، أن الآيات قد صوّرت سيكولوجية الجندية الحقة، والجندية المهزومة خير تصوير. للجندية في الإسلام مواصفات، تبدأ في النفس الإنسانية، وتظهر في العمل العسكري خير ما يكون الظهور. فينبغي أن يكون الجندي، أقوى من كل التحديات التي تظهر أمامه، وقوته هذه قوة نفسية، قبل أن تكون جسدية.

للقائد في الإسلام أن يختبر جنده، بكل ما يشاء من الاختبارات، التي تكسبهم القوة والمنعة. والذي يفشل في هذه الاختبارات، لا يصلح أن يكون مقاتلاً. وقد أطلعتنا الآيات التي نحن في رياضها، على أن طالوت اختبر جنوده بحاجتهم إلى الماء؛ ليعرف مدى انضباط كل واحد منهم، وقدرته على التحمل. وإنما يبدأ هذا التحمل من داخل النفس قبل أن يكون إملاء عليها. هذا هو مفهوم الجندية الإيجابية في الإسلام.

للتمايز بين فئات الناس في القدرة على التحمل، تمايز في لحظة المواجهة. فالذين ليس لديهم إيمان بعقيدتهم، لن يكون لهم قدرة نفسية على التحمل، والذين هذا شأنهم سيعبّرون عن أنفسهم أصدق تعبير؛ بأنه لا قدرة لهم على مجابهة أعداء الله، وهذا هو الذي قاله أكثر الجنود في جيش طالوت. فهم حقاً لا طاقة لهم بجالوت وجنوده، وإذا كان من حقهم أن يعبّروا بصدق عن واقعهم هم، فليس من حقهم أن يعبروا عن الناس جميعاً، ففي الأمة أناس لا ينهزمون عند مجابهة العدو؛ ولذلك فإنه الله لن يهزمهم.

ومن عجائب الدروس النفسية في هذه الآيات، أن الفئة القليلة الصابرة المحتسبة، عندما أصبحت في مواجهة عدوهم القويّ، أنهم سألوا الله تعالى - أول ما سألوه - أن يفرغ عليهم صبراً. والصبر تربية ربانية للتزود بالقوة والثبات، ومن أجل ذلك كان السؤال الثاني الذي دعوا ربهم به: "وثبّت أقدامنا". وثبات الأقدام نتيجة للصبر، فإذا حدث هذا وذاك، كان النصر بإذن الله. ولذلك كان آخر ما سألوه أنهم قالوا:



"وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾". وعلى ذلك، فإنك تستطيع أن تجمل الدرس النفسي الذي علمتنا إياه الآية، في قتال الأعداء، فتقول: إنه صبر، وثبات، ونصر.

والنصر نفسه يعلم المسلمين دروساً نفسية عظيمة. فالمعروف أن النصر قد يكون سبيلاً إلى البغي والفساد والاستكبار في الأرض بغير الحق. ولكن هذه الآيات تعلمنا شيئاً آخر؛ تعلمنا أن الحكمة لا يجوز أن تفارق سلوكنا ومواقفنا. نفهم هذا من أن داود عليه السلام، لما قتل جالوت آتاه الله الملك والحكمة. وقد اعتادت الشعوب المظلومة التي تخضع لطغيان الحكم، وجبروت السلطان، أن ترى الملك والحكمة على طرفي نقيض. أما في الإسلام، فإن الحكمة هي سبيل الحكم وأداته. ولذلك اجتمعا لداود في قوله تعالى: "وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ". وإنما منبع الحكمة في النفس وليس أمراً خارجاً عنها. وإنما يتعلم الحكماء الحكمة من استيعاب التجارب، وتمثلها في النفس، حتى تصبح بعض مكنونات هذه النفس، فسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم الكلام.

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض

"۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾".

تتحدث الآية الكريمة عن رسل الله، وتفضيل الله بعضهم على بعض، وتخصيص بعضهم بخصوصيات دون غيرهم. وخصّت الآية بالذكر الصريح عيسى ابن مريم، وما آتاه الله إياه من الآيات، وما أيّده به من نزول روح القدس عليه. ثم تتحدث الآية عمّن جاء بعد هؤلاء الرسل من أقوامهم وأتباعهم الذين اختلفوا فاقتتلوا بعد ما جاءهم البينات، وما عرفوه من الحق.



أشارت الآية إلى الرسل باسم الإشارة (تلك)، وهو اسم يشار به إلى المؤنث. والمعروف في العربية أن كل جمع مؤنث؛ ولذلك يمكن أن تقول: قالت الرجال.

مما لا شك فيه عند المسلمين جميعاً، أن بعض المرسلين أفضل من بعض، وأن أفضل المرسلين أولي العزم وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. ومما يعتقده المسلمون جميعاً أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو أفضل المرسلين، بل أفضل الخلق جميعاً.

ولكن تفضيل الله لبعض المرسلين على بعض، لا ينبغي أن يفهم منه أن للمسلم أن يفضل رسولاً بعينه، على رسول آخر باسمه. ودليل هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم، عندما سمع بعض أصحابه، يفضلونه صلى الله عليه وسلم، وهو أفضل الخلق، على رسول الله يونس بن متّى قال: "لا تفضلوني على يونس بن متى". فمن مقتضيات الأدب مع رسل الله ألاّ نفضل واحداً منهم بعينه، على آخر باسمه؛ مخافة أن يلحق بالمفضول شيء من تهوين أمره. والمعلوم أن تهوين أمر نبي من الأنبياء، أو رسول من الرسل، كفر صريح.

من الرسل من اختصهم الله بأن كلّمهم. وهذا معروف من تكليم الله عزَّ وجل لرسوله موسى عليه السلام، وقصة تكليمه معروفة في القرآن، وقد قال الله تعالى: "وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾". نعم، إن الله لا يكلم أحداً من البشر، إلا من وراء حجاب، ولكن هذا لا يعني أنه لم يكلمه. وقد وضح ربنا تعالى ذلك إذ قال: "۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ" (الشورى ٥١).

ثم بيَّن الحق سبحانه صوراً أخرى من التفضيل، وأعني بذلك رفع درجات بعضهم: "وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ". وصور الرفع كثيرة، منها رفع بعضهم إلى السماء. فقد قيل في تفسير قول الحق سبحانه عن إدريس عليه السلام: "وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِدۡرِيسَۚ إِنَّهُۥ كَانَ



صِدِّيقًا نَّبِيًّا ۞ وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۞ ". قيل في تفسير ذلك إن الله عزَّ وجلَّ قد رفعه إلى السماء. ورفع الله عيسى عليه السلام إلى السماء، عندما أرادوا أن يقتلوه. وقد كان الله قادراً على أن ينجيه، ويبقيه على الأرض، ولكنه رفعه إلى السماء، في إشارة واضحة إلى علوّ منزلته عند الله.

وكان ابتلاء الله لرسله بقدر درجاتهم عنده، وكانت تلك الدرجات مكافئة لصبرهم على الابتلاء، وتحملهم الأذى في سبيل إعلاء كلمة الله تعالى.

أما البينات التي ذكرها الله في قوله عن عيسى: "وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ" فكانت معجزاته الكثيرة؛ كولادته من غير أب؛ فهذه من البينات. ومنها إحياؤه الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص والأعمى، ومنها أن ينفخ في الطين الذي كهيئة الطير، فيصبح طيراً بإذن الله وأمره. ومنها أنه كان ينبئهم بما يأكلون، وما يدّخرون في بيوتهم، ومنها أنه تكلم في المهد صبيًّا. فهذه من البينات التي خصّ الله تعالى بها عيسى عليه الصلاة والسلام. ومنها أنه جعل له خصوصية الرجوع إلى الأرض في آخر الزمان، بعد أن رفعه الله منها، وأيّده عزّ وجلّ بروح القدُس، وهو جبريل عليه السلام، والقدُس بضم الدال وسكونها، هي النزاهة. وسمّي عليه السلام روح القدُس؛ لكونه الروح المكلّف بإيصال الرسالات إلى الرسل. وهذا يقتضي أن يكون منزهاً عن كل خطأ، وفي تنزيهه عليه السلام، تنزيه لرسالات السماء من أن تكون محل خطأ، أو شبهة الوقوع فيه.

وقد اختصّت الآية عيسى بذكر تأييده بالروح القدُس، مع أن جميع المرسلين مؤيدون به، ردًا على اليهود الذين ينكرون أنه رسول يوحى إليه من الله.

(ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات)

تقول الآية لو شاء الله عزّ وجلّ ألا يكون قتال بين أتباع المرسلين، ما اقتتلوا. والآية تعني كل اقتتال حدث بعد المرسلين؛ فهي تعني قتال اليهود للنصارى، واقتتال اليهود بعضهم مع بعض، كما حدث عندما اقتتل اليهود في مملكتهم التي كانت في شمال فلسطين، مع تلك التي كانت لهم في جنوبها. واقتتل النصارى بعضهم مع بعض، كما هو

معروف في تاريخهم. وتنعى عليهم الآية اقتتالهم هذا؛ لكونه جاء بعد أن جاءهم أنبياؤهم بالحق والبينات.

وتذكر الآية سبب هذا الاقتتال، وهو أنهم اختلفوا، وكأن الآية تعرّض بهم؛ لكونهم اختلفوا أولاً، ولكون اختلافهم قد أدّى إلى اقتتالهم، ثم بيّنت أن هذا الاختلاف قد أدّى إلى تفرقهم بين مؤمنين وكافرين. وقد عزّز هذا الاختلافَ الدماءُ التي سالت من كل فريق، فاشتد اختلافهم.

وفي هذا تحذير شديد للمسلمين، من أن يختلفوا كما اختلف الذين من قبلهم؛ لأن هذا الاختلاف قد يؤدي إلى اقتتال، ثم إن هذا الاقتتال يقوّي شوكة الاختلاف، وتزيد الأحقاد، بل قد يرتد بعضهم عن دينه، أو يغالي فيه كما فعل الذين من قبلهم، والغلوّ في الدين قد يؤدي إلى ردّة عنه.

(ولكنّ الله يفعل ما يريد)

يشير هذا الجزء من الآية إلى حكمة الله، فالله يفعل ما يريد، وإرادته حكمة، وفعله كله خير.

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآية عجائب نفسية وتربوية، من عجائب القرآن التي لا تنقضي. إن خير وسيلة لتهذيب النفس الإنسانية، والاستقامة على دين الله، والثبات على الهداية، هي أن يكون للناس قدوة يهتدون بهديها، وأسوة حسنة يتأسّوْن بأفعالها. قدوة الناس في الاعتقاد والأخلاق هم الأنبياء والمرسلون، عليهم صلوات الله وسلامه

ومن المعلوم أن التعلم بالقدوة، هو أرسخ أنواع التعلم وأدْوَمُها وأجْداها. وهذا لا يتعارض مع كون سيدنا محمداً صلوات الله وسلامه عليه، هو قدوتنا. ومع ذلك، فإن المعتقدات التي جاءت بها رسالته صلى الله عليه وسلم هي ما كان عليه اعتقاد الأنبياء



والمرسلين جميعاً. ومنهج الإسلام في الأخلاق الرفيعة، وكل أخلاق الإسلام رفيعة، هو منهج الأنبياء والمرسلين أيضاً. فذكر الرسل في هذه الآية، يهدف إلى عدة أمور أولها: أن نكنَّ لهم التعظيم، وأن نؤمن بهم جميعاً، وثانيها: أن نستفيد من الدروس التي تحكيها قصص الأنبياء والمرسلين المذكورين في القرآن، وثالثها: أن نبّرئ المرسلين ممّا رَمَتْهُم به أقوامهم، وأن ننزّههم عن المفتريات التي افتراها عليهم من يزعمون أنهم أتباع لهم. ورابعها: بيان حقيقة مهمة، وهي أننا أولى بالأنبياء والمرسلين من غيرنا من الأمم. ولا يمكن أن تتأتى هذه المفاهيم؛ إلا للإنسان الذي يرى المرسلين قدوة مثلى، وأسوة حُسْنى.

ومن الدروس النفسية والتربوية في هذه الآية، أنها أرادت أن تبيّن أن التفاضل بين الخلق غير منكور. فإذا كان بعض المرسلين، أفضل من بعضهم الآخر، فمن باب أولى أن يتفاوت الناس في الفضل. فإذا عرف الإنسان ذلك، تعلّم أن التسليم لأهل الفضل، لا ينقضه أنهم يتفاضلون، وعلمنا بأنهم يتفاضلون، يجعلنا نحتفظ للجميع بالتقدير والاحترام. وأن هذا التفاضل يؤدي إلى التكامل، لا إلى التباين. أما إذا لم يكن الإنسان على معرفة بهذه الحقيقة، فسينتقص - في طَوِيّة نفسه - من المفضول. فإذا حدث ذلك، حدث التنازع بين الناس؛ وهذا هو الذي وقعت فيه الأمم السابقة.

إن وحدة الاعتقاد هي التي تعصم المسلمين من الاختلاف. وأصل الاختلاف في القلوب ودواخل النفوس. ومن هنا يأتي خطره، وقد يكون هذا الاختلاف في مسائل فقهية لا تمسّ جوهر الاعتقاد. وقد يكون في مسائل عقدية. وإنما ينجم اختلاف الناس عقائدياً، من إدخالهم في العقيدة ما ليس منها. وبالإضافة إلى كون ذلك تجرؤاً على العقيدة، فإنه يجر الناس إلى الاقتتال، وسفك بعضهم دماء بعض. وهذا هو الذي حدث مع الأمم السابقة، فقد انقسمت كل أمة إلى مجموعة من الفرق والنّحَل، والآية تحذرنا من ذلك؛ حتى لا نقع في ما وقعوا فيه.



أنفقوا مما رزقناكم

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾ ".

في هذه الآية حضٌّ على الإنفاق، وتحذير من التقاعس عنه. فالمال مال الله أولاً وقبل كل شيء، وهو باعتباره آيلاً إلى أيدي الناس، رزق من الله. فهم إذن محكومون بشيئين الأول ملكية الله للمال. وليس من حق أحد أن يحبس مال الله عن وجوهه التي ينبغي أن ينفق فيها. والثاني أن الرزق من الله، وعلى الإنسان أن يتذكر أن الله قادر على أن يجرِّده من هذا الرزق.

هذه المفاهيم لا يفهمها بحق إلا المؤمنون. ولذلك صُدّر الخطاب بندائهم: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ". وهو نداء يكتنف أهم صفاتهم، وهي صفة الإيمان التي جاء التعبير عنها، بمركب يبدأ بالاسم الموصول، ثم صلته الفعلية "آمنوا". وهذا التركيب يتضمن أن ما بعده من مستلزماته ومقتضياته.

وقد كانت نهاية المركب الاسمي في "الذين آمنوا"، فعلاً وكانت بداية الجملة التي بعده مباشرة فعل أمر "أنفقوا"، وحيث ورد المركب الاسمي "الذين آمنوا" في القرآن، جاء بعده أمر أو نهي. والأمر إما أن يكون مساوياً للفعل (آمنوا) في لفظه ودلالته المعجمية، كما في قوله سبحانه: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ "، وإما أن يكون متضمناً شرعاً في الفعل (آمنوا). وهذا واضح في الآية التي نحن في رياضها. فإن الفعل (أنفقوا)، متضمن شرعاً في الفعل (آمنوا)، والفعل المتضمن يرتبط بالذي يتضمنه ارتباط وجود بوجود، وعدم بعدم. فإذا وجد الإيمان وجد معه الإنفاق بالضرورة. وإذا انتفى انتفى معه الإنفاق القائم على الإيمان. لهذا كان القرن بين ذكر الإيمان، والأمر بالإنفاق.

قلت: إن الآية فيها حضّ على الإنفاق. ولكن الحض هنا مقترن بالتحذير من فوات الأوان، وأشارت الآية إلى أن فوات الأوان يكون بمجيء يوم القيامة. هذا باعتبار أن



يوم القيامة هو يوم الحساب. ولكن فوات الأوان يكون بالموت. وإنما ذكرت الآية يوم الحساب، ولم تذكر الموت، مع أنه هو لحظة فوات الأوان؛ لأن ذكر يوم الحساب أوقع في تذكر الثواب والعقاب.

ذكرت الآية بعض صفات الآخرة؛ فهو يوم لكنه ليس كأيامنا؛ فقد انتفت منه كل وسائل العيش في الدنيا، والفوز فيه ليس كالفوز والنفع في الحياة الدنيا. وقد ذكرت بعض وجوه المنفعة الدنيوية، ومنها البيع، والمقصود به الربح؛ لأن الأصل في البيع أن يكون كذلك. وبيع ليس فيه ربح ليس هو الأصل، وذكرت الآية الخُلّة، بضم الخاء وتشديد اللام المفتوحة، وهي كذلك بكسر الخاء، وإن لم يقرأ بها أحد. والخلة هي الصداقة والصحبة. والإنسان ينتفع بإخوانه وأصدقائه، كما ينتفعون منه، هذا في الدنيا، وأما في الآخرة فلا صديق لصديق، ولا أحد ينفع خلاًّنه.

والشفاعة وجه من وجوه المنفعة في الحياة الدنيا. قد تكون منفعتها مادية، كما هو الحال في (الشفعة)، وهي حق الجار في تملك العقار، مقدماً على من لم يكن جاراً، وكما في شفاعة تاجر لتاجر آخر في ملك، أو قرض، أو أية منفعة مادية أخرى. وقد تكون المنفعة معنوية، وهذا كثير في حياتنا ومألوف، أما الآخرة فليس فيها شيء من هذه الشفاعات.

ومما لا شك فيه أن الشفاعة كائنة في الآخرة، ولكنها شفاعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم لأمته، وشفاعة الشهداء، وغير ذلك مما وردت به النصوص في القرآن والسنة. وعلى ذلك تكون الشفاعة المنفية في هذه الآية، هي شفاعة من لم يأذن الله لهم بذلك، وأما من أذِن لهم فليس داخلاً في دلالة قوله تعالى: "وَلَا شَفَٰعَةٌ".

قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وابن محيصن، والحسن، واليزيدي": "لا بيعَ" بنفي الجنس، وقرأ الباقون "لا بيعٌ" بالرفع لنفي الوحدة. والقراءتان متكاملتان. فالتي



تنفي الوحدة تنفي البيع، والخلّة، والشفاعة، باعتبار الحدث الواحد، في الواقعة الواحدة؛ فليس ثمة واقعة يجرى فيها بيع أو خلة، أو شفاعة، فهي إذن تنفي الحدث من أضيق أبواب الحدث. وأما التي تنفي الجنس، فإنها كل أصناف البيع، وكل أنواع الخلة، وكل شفاعة غير مأذون بها. فهي إذن تنفي الحدث من أوسع أبوابه وأشملها، ولا يغني هذا المعنى عن ذاك، فكلاهما مراد. وهذا يؤكد ما كنت قد قلته، وهو أن القراءات القرآنية وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم.

ختمت الآية بقول الحق سبحانه: "وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝"، وهذا من قبيل وصف الموصوف وهم الكافرون، بصفة الكفر. وليس من شأن هذا الأسلوب أن ينفي الظلم عن سواهم، وإنما المقصود منه أن الكافر لا يكون إلا ظالماً. وهذا إمعان في التحذير منه وتكريه المؤمنين له.

ومن عجائب النظم في هذه الآية، أنها بدأت بخطاب الذين آمنوا، ولكنها ختمت بالحديث عن الكافرين. وقد تساءل الإمام الطبري عن هذا التركيب فقال: "فإن قال قائل: وكيف صرف الوعيد عن الكفار، والآية مبتدأة بذكر أهل الإيمان؟" ثم أجاب عن ذلك فقال: "إن الآية قد تقدمها ذكر صنفين من الناس: أحدهما أهل الكفر، والآخر أهل الإيمان، وذلك قوله: ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر. ثم عقب الله تعالى ذكره الصنفين بما ذكرهم به..." (تفسير الطبري ٣/٨).

قلت: جزى الله الطبري خيراً، ولكن الذي قاله ليس له صلة كبيرة بتفسير نظم الآية؛ إذ ابتدأت بذكر أهل الإيمان، وانتهت بذكر الكافرين. وإنما الصواب الذي هو واضح في النظم؛ أن الآية وهي تنفي النفع، والخلّة، والشفاعة، فإنما تتحدث عن الخسارة والحسرة والندامة في الآخرة، والكافرون هم أهل ذلك كله. فالحديث إذن عن أهل الكفر الذين لا ينفقون في سبيل الله، والمؤمنون في هذه الآية، يُحَذّرون من الكافرين، ولذلك بدأت الآية بقول الله سبحانه: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ".



وقرن الظلم بالكفر، درجة متقدمة في التنفير منهما جميعاً. وهو قرن يقنع حتى من لم يكن مسلماً؛ فالكافر لا يحب أن يوصف بأنه ظالم، بلغ في كفره ما بلغ، والظالم لا يحب أن يوصف بأنه ظالم ولا كافر، فكيف إذا اجتمع الوصفان، أو استدعى وجود أحدهما وجود الآخر؟

التوجيه النفسي والتربوي

تكشف هذه الآية عن عاملين نفسيّين أساسيّين يرافقان الإنفاق، بل إنه يصدر عنهما، أما الأمر الأول فهو الخوف من الآخرة. فالذي يمسك عن الإنفاق في وجوه البرِّ والخير التي أمر الله بالإنفاق عليها، لا يخاف الله، ولا يخشى العذاب. بل إنه لو كان مؤمناً لما توقف عن الإنفاق؛ لأن خوفه سيدفعه إلى ذلك.

وأما الأمر الثاني فهو أن الإنفاق يصدر عن قلب سليم تجاه الناس، قلب مليء بالعطف عليهم، والحنوّ على فقرائهم ومحتاجيهم. وفي المحصلة النهائية يكون المنفق هو الجانب القوي الذي يأخذ بيد الجانب الضعيف. وهذا يعني أن الناس يقوّي بعضهم بعضاً، وأن القلوب تصبح متآلفة متحابَّة، والمجتمع الذي يكون فيه ذلك يكون خالياً من البغض والحقد والحسد، وغير ذلك من الآفات التي يعبّر بها الضعفاء عن ضعفهم حيال الأغنياء.

آيــة الكرســي

"ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾ ".

سمّى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: آية الكرسي. وقد صحّ عنه أنها أفضل آية في القرآن (تفسير ابن كثير ١/ ٤٧٧).



في الآية عدد من الأسماء الحسنى، مذكورة تصريحاً أو ضمناً. فالأسماء المذكورة تصريحاً: الله، الحيّ، القيوم، العليم (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ)، العلي، العظيم، والأسماء المذكورة ضمناً هي: الواحد "لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ"، القيوم "لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ" وهو مذكور تصريحاً كذلك، والمالك "لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ"، الواسع "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ"، الحفيظ "وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا".

والأسماء هذه، سواء أكانت صريحة أم ضمنية، مشرعةٌ على سائر الأسماء الحسنى، حتى كأنها مفاتيحها جميعاً. فقوله سبحانه: "لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ"، مفتاح الأسماء والصفات الآتية: الواحد، الأحد، الصّمد، الخالق، البارئ، المصوّر، القدوس، المحيي، المميت، الباعث، الوارث، المبدي، المعيد، الباقي، البديع، الجامع، النور، الأول، الآخر، وهذه كلها مقتضيات كونه سبحانه لا إله إلا هو، وحده لا شريك له.

وأما صفته تعالى (الحيّ)، فمنها نفهم ضرورة كونه سبحانه السميع البصير.

وأما صفته (القيوم)، فهي مفتاح الأسماء الآتية: الرقيب، الشهيد، القادر، المقتدر، القدير، القوي، المتين، الوليّ، الوالي، المقدّم، المؤخر، المنتقم، الشهيد، الحق، الوكيل، الكبير، المحصي، المهيمن، الجليل، الواجد، الماجد، العدل، الحسيب، المقسط، المجيد. وأما صفته تعالى (مالك الملك)، فهي مفتاح اسمه (الملك) واسمه (الحق).

وأما صفته (الواسع) فهي مفتاح صفاته وأسمائه الحسنى: الرحمن، الرحيم، الرؤوف، التواب، العفو، الغفور، الغفار، الحليم، الصبور، الشكور، الكريم، المجيب، الرزاق، الفتاح، البرّ، الغنيّ، المغني، الوهاب، الشكور، الهادي، الباسط، النافع، الرافع، الودود، اللطيف، السلام، المؤمن، المعزّ.

وأما صفته تعالى (العليّ) فهي مفتاح صفاته: العزيز، الجبار، القهار، المتكبر، ذو الجلال والإكرام، الجليل، المتعال، المنتقم، المذلّ، الحميد، الكبير، الظاهر، الباطن. وأما صفته تعالى (الحفيظ) فهي مفتاح صفاته: المقيت، القابض، الخافض، الصبور.



(الحي القيوم)

المقصود بكونه حياً أنه حي بذاته، غير محتاج إلى غيره، من أجل الحياة، فلا هو مخلوق، ولا هو مولود، ولا هو فرع، ولا حياته محدثة كحياة الأحياء المخلوقة.

وأما أنه تعالى قيّوم فتلك صيغة مبالغة، تدل على أنه قائم بنفسه، لا يعتمد على شيء في وجوده، وتدل على أن غيره لا يقوم إلا به؛ لأن الله قيّم عليه: يرقبه، ويشهد ما يفعل، ويصلح أمره، ويبقيه ويصلح شأنه، ويحصي كل صغيرة وكبيرة ويقوم بذاته تعالى على الخلق والأمر.

(لا تأخذه سنة ولا نوم)

لا يغلبه النعاس، ولا ينام. وتظهر عظمة النظم في أنه لم يكتف بنفي النعاس، بل نفى معه النوم، وكان من الممكن أن يكتفي بنفي الأقل للدلالة على نفي ما فوقه، ولكنه لم يفعل؛ فنفى هذا وذاك. أما نفي السِّنة وهي النعاس، فيدل على نفي التعب الذي يجلب النعاس. وأما نفي النوم فيدل على نفي الأمر الذي يكون من أجله النوم، ألا وهو الراحة، فلا هو يتعب فيغلبه النعاس، ولا يطلب راحة فَيَنام، سبحانه ما أعظم شأنه!

(له ما في السماوات وما في الأرض)

المقصود بكون ما في السماوات والأرض له تعالى، أنه يملك أمرهما، ويملك كل ما فيهما، وأنه إنما يملك ما أبدع وخَلَق، في حين أننا نملك ما صنع غيرنا، أو ما خلقه الله لنا، وذكره السماوات والأرض إنما كان للدلالة على شمول ملكيته تعالى لكل شيء.



وملكيتنا ليست حقيقية، وملكيته لكل شيء حقيقية أبدية. وقد ينازعنا منازع في ما نملك، والله ليس له منازع في ملكه.

(من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه)

الاستفهام هنا للنفي؛ فكأنه قال: لا حد يشفع عنده، إلا أن يأذن له سبحانه، وفي هذا ردّ على مشركي العرب الذين كانوا يزعمون أن أصنامهم تشفع لهم. وفيه ردّ على أصحاب المعتقدات الفاسدة الذين يجعلون بينهم وبين الله شفعاء، ثم تراهم يرتكبون كل المعاصي والآثام.

ولكنه لما استثنى بإلاّ أثبت الشفاعة التي تكون بإذنه سبحانه، وهي شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، وشفاعة الشهداء وغيرهم.

(يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم)

المقصود بما بين أيديهم: ما يرونه ويشهدونه، ويشمل علمه كذلك ما يعلمونه من علم، وما يعرفونه من معرفة، وما يلموّن به من معلومات، فإن العلم الحاصل والمعرفة التي نعرفها، والمعلومات التي نلمّ بها، هي بين أيدينا، وأما ما خلفهم فيشمل كل ما لا يرونه ويشهدونه، وكل عالم الغيب، وكل علم لم يحيطوا به. كل ذلك يعلمه الله تعالى، وقد عبّرت الآية عن كل معلوم بـ (ما)، وهو اسم موصول مبهم يدل على العموم والشمول.

(ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)

الإحاطة بالشيء هي تطويقه من جهاته المعلومة. وعندما تنفي الآية قدرة أحد على أن يحيط بشيء من العلم، إلا بإذنه سبحانه، فهي تثبت ذلك لمن يأذن الله لهم بذلك.



وورود الفعل (يحيطون) في هذا السياق، يدعو إلى التأمل، ففي هذا الفعل إشارة إلى حقيقة العلم الحقيقي الذي لا يتأتى لأحد، إلا بإحاطته بجميع جوانب القضية التي يبحثها، ومن غير الإحاطة بجوانب المسألة، يظل علمه بها قاصراً، وحكمه بعيداً عن الحقيقة، بمقدار عدم إحاطته.

والضمير في قوله تعالى (علمه)، يعود إليه سبحانه. وبذلك يكون علمنا ما أذن لنا الله أن نعلمه من علمه الذي لا يحيط به أحد غيره سبحانه. وفي هذا إشارة عظيمة إلى تزكية العلوم كلها، ما دامت حقائق وبصائر بعيدة عن الهوى. وفيه أيضاً إشارة إلى أن كل ما نعلمه من علوم الدنيا، مما فيه خيرنا وسعادتنا في الدارين، مُزكّى، ويكفيه تزكية أن الله أضافه إليه (من علمه). وقوله (إلا بما شاء) يعني: إلا بما شاء الله أن يحيطوا به من علمه.

(وسع كرسيّه السماوات والأرض)

لا نقول إلا ما قاله ربنا؛ فقد قال إن كرسيّه وسع السماوات والأرض. لا نزيد على ذلك، ولا ننقص منه، ولا نفسّره؛ ولا نتأوله، ولا نشبّه، ولا نعطّل؛ ولا نصرف الألفاظ إلى دلالاتها المعروفة، ولا نقول إنها مجاز؛ فغاية الاقتصاد في الاعتقاد أن نقول: آمنا بما قال الله، وحسبنا ذلك.

(ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم)

يؤوده: يثقله ويتعبه، فيكون المعنى: أنَّ حفظ السماوات والأرض لا يثقل عليه فيتعبه ذلك، ولا يصعب عليه فيستثقله. وهذا يعني أن السماوات والأرض محفوظة بقيّوميّته عليهما، وفي هذا ردّ على اليهود الذين افتروا على الله، فزعموا أن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثم استراح في اليوم السابع، وهو السبت. لقد شرع الله



لهم أن يستريحوا يوماً واحداً من العمل في الأسبوع ؛ بحيث يجعلونه يوم ذكر وشكر ، فكانت النتيجة أنهم قالوا ما قالوه في توراتهم المحرفة : "وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل ، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل" (تكوين ٢/٢).

(وهو العلي العظيم)

العلي الذي هو أرفع من كل مقام ، وهو العظيم ؛ فذاته أعظم من كل ذات ، وأسماؤه أعظم من كل الأسماء ، وصفاته أعظم من كل الصفات ، وأفعاله أعظم من الأفعال كلها.

الآثار النفسية لآية الكرسي

التوحيد في حقيقته النفسية إيمان في القلب (ثم هو نطق باللسان) بأن الله عزّ وجلّ ، واحد في ذاته ، فليس يشبهه شيء ولا هو يشبه شيئاً ، وهو تعالى واحد في صفاته ، وهو واحد في أفعاله ؛ فلا يشاركه أحد من خلقه في ما يريد ، وما يشاء ، وما يخلق.

إن من أهم الآثار النفسية التي تعمل آية الكرسي ، على ترسيخها في القلب ، هو أنها تعمل على ترسيخ مفوم الوحدانية فيه ، ولذلك جاء الأمر النبوي بقراءتها بعد الصلاة ، كما تدخل الطمأنينة في القلب ، وتحفظه من الشياطين ، ولذلك نقرؤها قبل النوم.

ومن الآثار العظيمة التي تحدثها آية الكرسي ، لمن يواظب على قراءتها ، أنها تجعل في القلب خشية من الله ؛ ذلك أنها تعمل على ترسيخ مفهوم المراقبة الذي في قوله سبحانه : "يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ". ومن المفاهيم التي تورثها هذه الآية العظيمة ، لمن يحافظ على تلاوتها ، أن كل ما في السماوات وما في الأرض لله وحده لا شريك له ، وهذا من شأنه أن يجعل القلب مستسلماً له سبحانه.



لا إكراه في الدين

" لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝ ".

رويت في سبب نزول الآية الأولى أخبار، بعضها صحيح، وبعضها الآخر ضعيف. وفي الصحيح ما يغني عن الضعيف وإن وافقه. وملخص ما صحّ من أخبار في سبب نزولها، أن المرأة من أهل المدينة، كانت في الجاهلية تنذر إن ولدت ولداً، أن تجعله في اليهود، تلتمس بذلك طول بقائه. فجاء الإسلام وفي اليهود بعض أبناء الأنصار، فلما أجليت النضير عن المدينة، قال بعض الأنصار، يا رسول الله، أبناؤونا وإخواننا فيهم، فسكت عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى نزل قوله تعالى: "لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ"، فقال صلى الله عليه وسلم: قد خُيّر أصحابكم، فإن اختاروكم فهم منكم، وإن اختاروهم فهم منهم". وهناك أخبار أخرى، غير التي رويت عن أبناء الأنصار الذين كانوا في اليهود.

اختلف العلماء بشأن حكم هذه الآية، أمحكم هو أم منسوخ؟ فذهب بعضهم إلى أنها منسوخة بآيات السيف. وذهب آخرون إلى أنها محكمة، وأن حكمها يخص أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية، فهؤلاء يُحملون على الإسلام. قال الطبري رحمه الله: "وأولى هذا الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاصّ من الناس... أهل الكتابين والمجوس، وكل ما جاء إقراره على دينه المخالف لدين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخاً" (تفسير الطبري ٣/ ٢٣).

والإكراه هو حمل الإنسان على فعل ما يكره فعله، أو ترك ما يكره تركه، وهذا يتضمن حمله على اعتقاد شيء أو ترك اعتقاد يكره تركه.

ومجيء الإكراه في الآية منفياً بلا النافية للجنس، فيه نهي قاطع عن اتّباع كل أساليب الإكراه التي تحمل غير المسلمين، من أهل الكتابين على اعتناق الإسلام، ما داموا يدفعون الجزية.

ونفي الإكراه من الدين بقوله: "لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ"، يجعل ما في الدين من تشريع بريئاً من الإكراه؛ إذ ليس في الدين نفسه ما يحمل على ذلك، بل فيه ما ينهي عنه. والمقصود بالدين هو الإسلام. وقد أطلق كلمة(الدين)وهو يعني خصوصها؛ وكأنه يشير إلى أن هذه الكلمة لم تعد تعني غير الإسلام؛ فليس غير الإسلام ديناً، كما قال الله سبحانه: "إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ" ولذلك فغير الإسلام كفر وليس ديناً.

(قد تبيّن الرشد من الغيّ)

الرشد هو الهداية ورجحان العقل والتمييز. ويسمى المرء راشداً برجاحة عقله. ولذلك سمّي سنّ الرشد بهذه التسمية؛ لأن المرء يرجح عقله، وتظهر قدرته على التمييز في هذه السن، والرشد مصدر الفعل (رَشَد يرشُد) رُشْدًا ورشادًا.

والغيّ مصدر الفعل (غَوى يغوي) غَيّاً وغَواية، وهو الإمعان في الضلال. والمقصود من كون الرشد قد تبيّن من الغيّ، أن الرشاد قد أصبح واضحاً، متميزاً من الغيّ، فلا مجال للالتباس، ولا مجال لضياع الرشد واختفائه في الغي.

وتقصد الآية أن تجعل بيان الرشد، ووضوحه، وعدم التباسه بالغواية والباطل، حجة على من أعرض عن الهداية والرشد، فاختار الكفر والغواية.

(فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله)

الطاغوت كل ما كان أهلاً للطغيان ومصدراً له، كالشيطان، ومردة الكفار من أمثال اليهود، وقد بدأ هذا الجزء من الآية، بذكر الكفر بهؤلاء الطواغيت. ثم ذكر الإيمان بالله معطوفاً على الكفر بالطاغوت، ويفيد العطف هنا إدخال شرط على شرط؛ فكأنّ الشرط الأول، وهو الكفر بالطاغوت لم يكفِ، فاشترط له شرطًا آخر، وهو الإيمان



بالله، فكأنه قال: فمن يكفر بالطاغوت، على أن يؤمن بالله، فقد استمسك بالعروة الوثقى. غير أن الإيمان بالله لا يكون ولن يكون، حتى يُكفرَ بالطاغوت، قدّم ذكر الكفر بالطاغوت، على الإيمان بالله.

ويستدعي الكفر بالطاغوت البراء منه، ومن أهله، ويستدعي الإيمان بالله الولاء لله وأهل الإيمان به. والبراء منه يكون بالخلوص التام، من كل ما يوقع المرء في الموافقة على أفعال الطاغوت، والولاء يكون بفعل كل ما يستلزمه الإيمان بالله.

(فقد استمسك بالعروة والوثقى لا انفصام لها)

العروة في الثوب ونحوه، فتحة يدخل فيها الزّرّ، وبها بضبط أحد شقي الثوب بالشق الآخر. والوثقى هي المنضبطة المحكمة التي لا يخرج مها الزرّ. والمقصود بالعروة الوثقى دين الله عزّ وجلّ وتعاليمه وأحكامه. فإن الله قدّر تعاليم هذا الدين بالقدر الذي تنضبط به حياة الإنسان.

والاستمساك بالعروة الوثقة (التي هي دين الله) يكون بالحرص الشديد على هذا الدين، والعمل بما أمر الله، واجتناب كل ما نهى عنه، والعروة الوثقى لا تنفصم أي لا تتفلّت؛ لأنها محكمة.

(والله سميع عليم)

فهو يسمع المنطوق والمسموع، ويسمع ما خفي في النفس ولم يُنطق، وهو يعلم خائنة الأعين، وما تخفي الصدور.

(الله وليّ الذين آمنوا، يخرجهم من الظلمات إلى النور)

الوليّ هو النصير والمعين. فالله سبحانه هو نصير المؤمنين، وهو الذي يعينهم على الطاعات، وعلى أداء ما فيه خيرهم وصلاح أمرهم في الدنيا والآخرة. وفي هذه الآية



مبدأ الولاء الذي من أهم قواعده وأركانه، أن ولاء المؤمن لا يكون إلا لله، من أجل أن يكون الله وليَّه، وبغير ذاك لا يتحقق هذا. ومن أهم أركان الولاء أيضاً، أننا نوالي من كان الله وليّه، ومن مقتضيات كون الله وليًّا للذين آمنوا أنه يخرجهم من الظلمات إلى النور، والظلمات جمع ظلمة، والمقصود بها الشرك، والكفر، والنفاق، والفسوق، والمعصية، والغفلة عن الله. فالظلمات إذن استعارة تصريحية، والنور هو الإسلام، وهو استعارة تصريحية أيضاً.

وقد جاءت الظلمات جمعاً، وجاء النور مفرداً. وإنما كان ذلك كذلك؛ لأن سبل الشر، وطرق الكفر، وأساليب الطاغوت، ليس لها حصر، وأما سبيل الله فهو واحد غير متعدد. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه خطّ خطاً واحداً مستقيماً، يمثّل بها صراط الله، وخطّ خطوطاً كثيرة يمثّل بها السّبل الأخرى، ثم تلا: "وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾" (الأنعام ١٥٣).

وإخراج المؤمنين من الظلمات إلى النور، يعني تبرئتهم من الكفر وأهله، وحفظهم من الطاغوت والشر وعصابته، وهذا الأساس الأول من أسس البراء.

(والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت)

جاء الطاغوت في هذا الجزء من الآية جمعاً: أولياؤهم الطاغوت. ولو كان مفرداً لقال: وليُّهم الطاغوت. ومجيئه جمعاً ليدل على كثرة الطغاة الذين يدعون إلى سبل الشيطان. والآية توحي بضرورة البراء من الكافرين والطواغيت الذين يتولونهم ويدعمونهم.



(أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

المشار إليهم باسم الإشارة (أولئك) هم الكافرون والطغاة الذين يتولونهم. وقد استخدمت أسلوب قصر الموصوف على الصفة؛ فالآية على إيقاع: أولئك دون غيرهم أصحاب النار. ومعنى كونهم أصحاب النار أنهم داخلون فيها، وصحبتهم لها صحبة خلود دائم لا خروج بعده.

التوجيه النفسي والتربوي

تعلمنا هاتان الآيتان دروساً نفسية وتربوية كثيرة، منها أنه لا إكراه مع الاختيار، ولا اختيار في الاكراه، أما أنه لا إكراه مع الاختيار، فيعني أن للإنسان أن يصدر في سلوكه وتصرفاته، عن كل ما تستقر به قناعته واختياره، ما دامت القناعة والاختيار لا يؤذيان أحدًا، ولا يخالفان شيئاً مما شرعه الله.

وما يمكن أن يفهم من هذا المبدأ، أكثر مما يمكن تصوره. فالمسلمون لا يحملون أحدًا على الإسلام؛ مما يعني أن هذا الدين لا يدخله أحد إلا عن تمام قناعة، وكامل اختيار. ومما هو معروف أن القناعة إنما تكون في قلب الإنسان وعقله، وليست هي مجرد كلمات يقولها. وهذا من شأنه أن يجعل الإيمان راسخاً في القلب. وليس الإسلام حريصاً على أن يدخل أحد في هذا الدين، إلا وهو مقتنع تماماً بالذي أقدم عليه. وإلا لم يكن الذي يفعل ذلك مسلمًا حقيقة، ولكنه منافق.

وأما أنه لا اختيار في الإكراه، فيعني أن الذي يحمل الناس على أمر ما، ثم يزعم أنه يترك له حرية الاختيار، فما صدّق فعلُه قوله. لأن الذي يحمل الناس على أمر ما، يكون قد صادر حريتهم في التفكير، ولن يكون لهم منهج مستقل في التقكير يخالف منهجه ف التصور والسلوك، فهم صور مكررة عنه، والإسلام يأبى هذا أشد الإباء.

وإذا طبَّقنا هذا المبدأ في التعليم، فعلى المعلّم والموجه ألاّ يحمل المتعلمين على أمر يكرهونه، فإذا فعل فإن فعله مناقض لحرية الاختيار. المعلم مرشد وموجه، وليس مكرهاً لأحد على أن يتعلموا ما يشاء لهم أن يتعلموه.



ومن المبادئ النفسية والتربوية التي تعلمنا إياها الآيتان الكريمتان، ما يمكن أن نسمّيه : "شفافية الإيمان". وهذا مفهوم من قوله تعالى: "قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ". فبيان الرشد يعني أنه قد أصبح ظاهرًا شفيفًا لا لبس فيه ولا غموض. وهذا مرتبط بالمبدأين السابقين اللذين تحدثنا عنهما، وهما: لا إكره مع الاختيار، ولا اختيار في الإكراه. إذ ما قيمة الإكراه، وقد تبيّن الرشد وظهرت الحقيقة؟ فالذي يؤمن بهذا الرشد يكون قد آمن به، بعد أن ظهرت له الحقيقة، فاستطاع أن يرى الحق حقاً، والباطل باطلاً.

ومن المبادئ النفسية والتربوية التي تعلمنا إياها الآيتان الكريمتان، أن شفافية الإيمان تحفظ المرء من كل ما يوقعه في الظلمات التي تتضمن: الكفر، والنفاق، والحقد، والحسد، والكبر، والتعالي على الناس، والظلم، والبغي، واستحلال أموال الناس وأعراضهم ظلماً وعدواناً، والأمراض النفسية الظاهرة والباطنة. فهذا كله من المعاني المتضمنة في قوله تعالى: "يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ". والمقصود من أنه يخرجهم من الظلمات، أنه يحفظهم من التورط بالوقوع فيها، فإذا حَدَث أن المرء قد وقع لضعفٍ، أو ظرف قاهرٍ، عاد إلى ربه فأخرجه مما كان قد وقع فيه، وبذلك يتجدد إيمانه، ويحسن حاله.

ومن المعاني النفسية المتضمنة في قوله سبحانه: "يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ" أنه يكرّه إليهم كل ما من شأنه أن يوقعهم، في تلك الظلمات، فهم يكرهونها، ويكرهون كل ما يوصل إليها، ويوقع فيها. وكراهيتهم لها عاصم يحفظ الإنسان من الزلل، وهذا العاصم هو بعض ما يفهم من قوله "يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ".

ومن المعاني النفسية المتضمنة في الآية، أن الحق لا يخرجهم من الظلمات فقط. ولكنه يدخلهم في النور، ويدخل النور في قلوبهم. والنور في هذا السياق، كلمة دالة على كل نفع يعود على الفرد، وأهله، وأمته، والإنسانية جمعاء بصلاح أمرهم في الدنيا والآخرة. وبذلك لا يكون قلب المسلم نظيفاً من الآفات النفسية فقط، ولكنه يكون - إلى جانب ذلك - عامراً بالهداية التي تنفع الناس جميعاً، يكون عامراً بالحب، والود،



والثقة بالناس الذين يستحقون الثقة، والإصلاح، وتخليصهم من الظلم والعدوان. وقد فهمنا ذلك من كون الآية قد جعلت النور موئلاً لهم، والنور من شأنه، أن يكون مصدر إشعاع يبدّد الظلمات عن الناس جميعاً.

ومن المعاني النفسية المتضمنة في الآيتين، أنها صورت حقيقة نفس الإنسان الكافر أعظم تصوير. تقول الآية: "وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ". فقلب الكافر لا يستحسن النصرة والولاية إلا من الظالمين والطغاة. وهذا أمر واقع مرئي، وإذا كان بعض الناس، في غابر الأزمنة قليلاً ما رأوه، فإن جميع المسلمين يرون الآن، كيف أن المرتدين من هذه الأمة، يستعينون بألدّ أعدائها، على تدمير البلاد والعباد، من أجل أن تكون لهم السيادة والزعامة، فسبحان الذي أعلمنا بذلك كله، وسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم الكلام.

فبهت الذي كفر

"أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾".

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها قوي جدًا؛ لأن الآيتين السابقتين تتحدثان عن الطاغوت، في مقابل الهداية وأهلها، والإيمان وأصحابه. والآيتان تتحدثان عن ذلك، باعتباره صراعًا عامًا بين الحق والباطل. وهذه الآية تتحدث عن ذلك، بقصة إبراهيم الذي يمثل الإيمان والهداية، والنمرود الذي يمثل الطاغوت، بل هو نفسه طاغوت. وتعرض الآية لبعض المفاهيم المغلوطة بصورة غير مباشرة، وتبين لنا كيف نتعامل معها، كما سنرى بعد قليل.

بدأت الآية بتوجيه السؤال التقريري إلى النبي صلى الله عليه وسلم: "أَلَمْ تَرَ"، والرؤية هنا علمية دون شك؛ لأن الله أخبره بمضمون القصة وبعض وقائعها ولم يرها



بعينه. وجعلت الآية - وهي تصور ما وقع - النمرود يبادر بالحجاج، كعادة المستكبرين في كل زمان ومكان. وعلى الرغم من أن الذي بادر بالمحاجّة هو النمرود، فقد أعرضت الآية عما قال، فجعلت بداية القول من إبراهيم عليه السلام. وبداية القول ليست هي بداية الحجاج. فإبراهيم عليه السلام يعرض ما عنده من غير أن يكون قاصدًا إلى فتح باب الجدال، مع هذا الطاغوت.

قال إبراهيم: "رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ". وهي جملة قاتلة بالنسبة إلى الطواغيت؛ فهم لا يقبلون أن يكون أحد غيرهم، قادرًا على الإحياء والإماتة، حتى لو كان رب العزة سبحانه وتعالى. أي أن إبراهيم صوّب سهامه؛ ليطعن بها كبرياء هذا الطاغوت، وهذا هو الذي حدث فعلاً؛ فقد استثير النمرود، وربما أرغى وأزبد، والدليل على ذلك جوابه، فقد قال: "أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ". وهو الجواب الذي يجسّد فكر الطواغيت باختلاف أجناسهم وأزمانهم وألسنتهم. فهم الذين تحيا بهم شعوبهم، وهم الذين يكذبون على شعوبهم، بأنهم أحيوهم ورزقوهم وأنقذوهم، ولذلك من حقهم أن يستعبدوهم وأن يقتلوهم، بل إن الطواغيت إذا ماتوا ماتت الرعية معهم.

ووجه المغالطة في كلام النمرود، أنه خلط إحياءً بإحياء، وخلط الموت بأسبابه، فظن أنه قد استقامت له الحجة. والإحياء الذي اختصّ به الله، والذي أشار إليه إبراهيم عليه السلام، هو خلق الأحياء من العدم، وهذا لا قِبَل لأحد به غير الله سبحانه. وأما الإماتة التي اختص بها، فهي قبض الروح نفسها من الجسم، وهذا لا يستطيعه أحد غيره سبحانه. أما أن يقتل إنسان إنساناً آخر؛ فذلك هو سبب الموت. ولو لم يخلق الله للموت أسبابًا، ما كان أحد قادراً على أن يتسبب بموت أحد. بل لك أن تتصور أنه تعالى لو لم يخلق الموت، لما مات أحد من خلقه. وعلى ذلك، فادّعاء النمرود للإحياء والإماتة ادّعاء باطل جملة وتفصيلاً. ولما كان النمرود غير معنيّ بهذه الحقائق، انصرف بالإحياء إلى الدلالة على إبقاء من يشاء حيًا، وبالإماتة إلى الدلالة على التسبب بالموت.

مقولة النمرود "أنا أحيي وأميت" مقولة تتجاوز الزمان والمكان كما قلنا. ولكن النمرود في تلك الأيام، ربما كان يقصد أنه يترك ما يشاء حيًا، فكأنه أحياه، ويقتل ويميت من يشاء، فهو إذن يميت. عند هذا القول عرف إبراهيم، أنه لا مجال للاستمرار في الأخذ والعطاء، وأنه لا بد من ضربة حاسمة يوجهها إليه، لأن الذي قاله النمرود مغالطة، تلوي عنق الحقيقة، ولا تقدم حقيقة. قال إبراهيم: "فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ". قول إبراهيم فيه عدة أمور ينبغي أن نقف عند بعضها، أولها: أن جدال المستكبرين لا فائدة ترجى منه؛ ولذلك لا بد من طعنهم في نقطة ضعفهم وهي الاستكبار. وهذا هو الذي هدف إليه إبراهيم عليه السلام عندما قال أول مرة: ربي الذي يحيي ويميت، وعندما قال ثاني مرة: فأتِ بها من المغرب، فهو في أول مرة يقول له: أنت أضعف من أن تحيي وتميت. ويكذّبه ثاني مرة إذ قال له: "فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ"؛ ليدل بذلك على ضعفه وعدم قدرته، وهذا في ذاته طعن عظيم في كبريائه.

وثانيها: أن منطق الطواغيت قائم على المغالطة. وليس هذا في زمن النمرود، بل هو لسان حال كل نمرود. وإذا شئت أن تستقرئ واقع الطواغيت، وجدت منطقهم لا يخرج عن هذا أبداً، ولذلك جاء ردّ إبراهيم سريعاً: "فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب".

(فبُهت الذي كفر)

الفعل (بُهِتَ) يعني ضعف، وهو يدل على أن المبهوت قد أُخذ بالحجة؛ فلم يجد سبيلاً إلى الردّ، فكان ردّ إبراهيم خاتمة المواجهة بين الحق والباطل في هذا الموقف.

(والله لا يهدي القوم الظالمين)

هذه براءة من الله عزّ وجلّ من الظالمين؛ فلا هو يهديهم إلى دينه، ولا هو يهديهم إلى منطق سوي، ولا يقيم لهم حجة.



التوجيه النفسي والتربوي

هذه الآية من عجائب القرآن التي لا تنقضي. ذلك أنها تمثّل لنا حقيقة الخَواء النفسي للمكابرين، أصدق تمثيل، وأروع بيان.

يعتمد المكابرون على استغلال القوة لإسكات الناس. وهذا مبدأ معروف عن كل مكابر. قد تكون هذه القوة في السلطان الذي يجعل البأس والسطوة، مصدراً من مصادر حجته، وهي ليست كذلك بأي اعتبار منطقي كان. فإذا خاف الذي يحاججهم أسقط في يده فسكت. وقد تكون هذه القوة مفتعلة؛ كالقوة النفسية التي يسيطر بها الضالون على أتباعهم. فإذا تكلموا أسكتوهم. وبعض المتفيهقين يستعملون أسلوب التسلط في الحجاج، من هجوم، وشتائم، وقدح؛ حتى يضعف الطرف الآخر فيستسلم لهم. وهذه الأساليب كلها ليست بعيدة عن أسلوب النمرود في استعمال أسلوب التسلط في الحجاج: "أنا أحيي الموتى".

وللمكابرين وَلَع نفسي شديد بالمغالطة؛ فإنها الأداة التي تخفي وجه الحقيقة، ولو إلى حين. وأسوأ ما يمكن أن يقع فيه مسلم يحاججهم، هو أن ينجرّ من حيث لا يدري، إلى محاججتهم بالجزئيات التي يبثّونها. فإذا فعل، فقد استجاب استجابة غير مباشرة، لما يريدون أن يوقعوه فيه. هنا، لا بد من التوجه إلى قواعد المغالطة الفكرية والمنطقية عند هؤلاء؛ لنسفها من قواعدها. وهذا هو الذي فعله سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام. فهو أكبر من أن ينجرّ لمخاطبة النمرود، بتفسير الجزئيات التي أراد هذا الطاغية أن يدّعيها. أي أنه لم يقل له: إن إحياءك للناس هو إبقاؤهم على حياتهم. وإما إماتتك للناس هو قتل من تشاء منهم. فالذي يجابه هذا الطاغية بهذا المنطق، يقرّ له بشيء من القدرة، من حيث لا يدري ولا يريد.

لهذا توجه إبراهيم عليه الصلاة والسلام، إلى نسف ادعائه الألوهية، فقال له: "فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ..." على نحو ما كما قد وضحنا. لما قال إبراهيم ذلك؛ أي عندما توجه إلى نسف مقولته من أركانها، كانت النتيجة "فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ". وهذا يعني



أن محاججة إبراهيم له قد جرَّدته من كل قوة نفسية طاغية، أراد أن يتسلَّح بها. ولهذا لم يستطع أن يكمل النقاش مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام. ولو لم يُسقط في يده، لقال لإبراهيم عليه الصلاة والسلام: فليأت ربك بالشمس من المغرب، وإنما لم يفعل؛ لأن الله أراد أن يُبطل مقولة هذا الطاغية بأنه رب يحيي من يشاء من الناس، ويقتل ويميت من يشاء. فبطلت القضية الأساسية في المغالطة، وانتهى الحوار عندها. وقد كان هذا الخبيث أذكى من أن يقول لإبراهيم: "فليأت ربك بالشمس من المغرب"؛ لأنه علم أن الذي يستطيع أن يخاطبه بهذا المنطق، دون الرعية كلها، لا يمكن إلا أن يكون نذيراً من عند الله، فسكت، واكتفى بأن يكون كفره خبيء نفسه في ذلك الوقت.

بل لبثت مائة عام

"أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾".

وجه المناسبة بين هذه الآية والتي قبلها، أنهما تثبتان لله ما لا يقوى أحد على فعله. ففي الآية السابقة إثبات لقدرته تعالى على حكم نواميس الكون التي لا قِبَل لاحد أن يبدّلها. وأما هذه الآية فتثبت لله قدرته على إحياء الموتى، وهذا لا قِبل لأحد غير الله به.

قال بعض المفسرين إن (عزرا) هو المقصود بقوله: "الذي مرَّ على قرية..." وقال آخرون غير ذلك، والأظهر أنه حزقيال. وأيًا كان الشخص المتحدث عنه، فإن الله لم يعلمنا باسمه؛ حتى لا ينصرف التركيز على اسمه وشخصيته فيضيع الهدف من القصة؛ فالهدف أبعد من الأشخاص وأسمائهم.



بدأت الآية بحرف العطف (أو)، وهي هنا بمعنى الواو، لا يصح لها معنى غير ذلك، وإن قاله من قاله. وحرف العطف هذا يربط أول هذه الآية، بأول الآية السابقة، فصار التقدير هكذا: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، وإلى الذي مرّ على قرية، وهي خاوية على عروشها. ولكنّ الآية التي نحن في رياضها، زادت الكاف وهي هنا للتمثيل، ولا أقول للتشبيه، فصار التقدير هكذا: ألم تَرَ مَثَل الذي مرّ على قرية... إلخ. والقرية ليست مذكورة في الآية، وإن قيل إنها بيت المقدس، بعد خرابها على يد بختنصّر. وقد صورها القرآن بأنها خاوية على عروشها. أما أنها خاوية فلأنها فكانت فارغة من الناس والسكان تماماً. وأما أنها على عروشها فالمقصود أن البيوت ساقطة على السُّقُف (العروش)، أي أنها مدمرة تدميرًا كاملاً.

والظاهر أنه قد تساءل مستبعداً أن تقوم لهذه القرية قائمة بعد ذلك الدمار، فقال: "أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا" والصالحون يستنكر منهم أن يستبعدوا قيام الأمة بعد انهيارها؛ لأن ذلك الاستبعاد طريق إلى اليأس، واليأس ليس من شأن أهل الإيمان.

وقد كان من الممكن أن يلقّنه الله درساً في الأمل والتفاؤل، دون أن يميته. ولكنّ الله أماته مائة عام، وأظهر له بعض المتباينات التي ذكرتها الآية، وسنذكرها بعد قليل.

سُئل الرجل، وكان نبيًا، أو صالحاً من الصالحين: كم لبثت؟ أي ما مدة مكوثك في هذا المكان؟ قال: لبثت يومًا أو بعض يوم. والسائلون هم الملائكة دون شك، وإن لم يَرِد لهم ذكر في الآية، فأخبر أنه مكث فيه مائة عام ميتًا.

أما المتباينات التي رآها فهي محيّرة له، ولكنها في النهاية آيات من الله. بل إن التباين نفسه آية. طُلب منه أن ينظر إلى طعامه وشرابه، فوجده صالحاً للتناول، طازجاً لم يتغير (لم يتسنّه)، فلم يفسد الطعام ولا الشراب. هذا يعني أن لبثه في الموت، كان كأنه يوم أو بعض يوم. وأمر بأن ينظر إلى الحمار، فإذا هو قد بلي، فلم يبق منه إلى عظامه. هذا يعني أنه لم يلبث يومًا أو بعض يوم، بل لبث مائة عام. إذن، فالذي حفظ الطعام والشراب، فلم يَبْلَ ولم يفسُد ولم يتجفّف، قادر على أن يعيد الحياة إلى الحمار، كما حفظ الطعام والشراب، مائة عام دون أن يتغير أو يفسد.



(ولنجعلك آية للناس)

هـذه جملة معترضـة، ولكنها تشكّل الهدف الثاني من القصة، وهو أن الله أراد أن يجعـل ميتة هـذا الـرجل (حزقيال كـان أم غـيره)، وعـودته إلى الحياة بعد مائة عام، آية علـى قدرة الله على إحياء الموتى. وهكذا يجعل القرآن الجملة المعترضة جملة مركزية محورية في القـصة، بـل يجعلـها أحد هدفيها. وأما الـهدف الأول للقصة، فهو أن الله أراد أن يعلمه، أن المـوت والحياة بيد الله، وأنه من غير المستبعد أن تعود القرية التي مرَّ عليها، وهي خاوية على عروشها، إلى سابق عهدها؛ فإن اليأس هو الموت الزؤام.

ثـم أُمـر بـأن ينظر إلى العظـام كيف يحيـيها الله: "وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا" أي كـيف نـرفعها وهـي تتضامّ بعضها إلى بعض حتى تصبح هيكلاً واقفًا، ثم إلى هيكل الحمـار، وقـد بدأ اللحم يكسو الـهيكل العظمي، ثم دبّت فيه الروح من جديد. قال ابـن عاشـور وهـو يفسّر (نُنشزها): "والمـراد ارتفاعهـا حـين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها" (التحرير والتنوير ٣/ ٣٧)، والصحيح هو الذي قلته والله أعلم.

قـرأ ابـن عامـر، وعاصـم، وحمـزة، والكـسائي، وخلـف، والأعمـش، (نُنشزِها)، بـضم الـنون الأولى وكسر الـزاي، فماضيه ثلاثـي مزيد بالـهمـزة (أنشز). وقرأ الأعمش، وأبـو بكـر عن عاصم (نَنْشُزُها) بفتح النون الأولى وضم الزاي، فماضيه ثلاثي مجرد (نَشَز). والمزيد بمعنى المجرد، إلا أن المزيد أمعن في الدلالة على فعل النشز الذي هو الـرفع. والقـراءتان متكاملـتان؛ فـواحدة تـدل علـى أظهـر ما يظهر منها وهو الحدث، وهي قراءة المجرَّد، والأخرى تدل على الأظهر وهو المحدث صانعاً، وتلك قراءة الفعل مزيدًا.

وقـرأ نافـع، وابـن كـثير، وأبـو عمـرو، وابـن عامـر، ويعقـوب، وأبـو جعفـر، والحـسن (نُنشرها) بـضم النون الأولى، وبالراء مكسورة. وقرأ ابن عباس، والحسن، وأبو حيوة، وأبـان عـن عاصـم، والـسعدي عـن أبي عمرو (نَنْشُرُها) بفتـح النون الأولى وبالراء مضمومة. والمقصود بالنشر: نشر الموتى وإعادتهم إلى الحياة.

والقراءتان متكاملتان، فالفعل المزيد بمعنى المجرد هنا. إلا أن المجرَّد يدل على الحدث أكثر، والمزيد يدل على الحدث أكثر، ومن المؤسف حقاً أن يردّ الإمام الطبري قراءة (نَنْشرُها) بفتح النون الأولى والراء مضمومة فقال: "وذلك قراءة غير محمودة؛ لأن العرب لا تقول: نشر الموتى، وإنما تقول: "أنشر الموتى، فنُشِروا هم، بمعنى أحياهم" (تفسير الطبري ٤٣/٣).

قلت: والذي قاله الطبري غير صحيح؛ فالعرب تقول: نشر الموتى ينشرهم نشرًا ونشورًا. ويسمى البعث نشورًا، قال الله تعالى: "فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝" (فاطر ٩). وقال: "وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا ۝" (الفرقان ٣)، وقال: "بَلْ كَانُوا۟ لَا يَرْجُونَ نُشُورًا ۝" (الفرقان ٤٠). والنشور مصدر الفعل المجرد (نشر)، وليس مصدر الفعل المزيد (أنشر). وهذا ينقض ما قاله الطبري رحمه الله، فالفعل (نشر) يعني أنه بعث الأموات فأحياهم.

(قال أعلم أن الله على كل شيء قدير)

لقد عبّر عن إيمانه بقدرة الله على كل شيء، بالفعل (أعلم). والسياق يشحن القارئ بتوقع أن يكون قول هذا الرجل الصالح: آمنت أن الله على كل شيء قدير. ولكنه لم يقل ذلك، بل عبّر عن ذلك بالفعل (أعلم). والعلم اليقيني القائم على الإيمان، هو أعلى درجات الإيمان.

ولما كانت القصة قد حدثت عقب قوله: "أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا"، فمن المسلّم أن يكون قوله "أعلم أن الله على كل شيء قدير" استدراكاً تصحيحيًا لما كان قد صدر عنه من استبعاد عودة الحياة إلى القرية التي مرّ عليها.

قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر، وعاصم، وأبو جعفر: "قال أعلمُ..." مخبرًا عن نفسه أنه يعلم. وقرأ حمزة، والكسائي، ويعقوب، وخلف: "قال اعلمْ"



بفعل الأمر. والقراءتان متكاملتان؛ فقد قيل له بعد أن تبيّن الدرس له: "اعلمْ أن الله على كل شيء قدير"، فقال: "أعلمُ أن الله على كل شيء قدير". وهذا المعنى المتكامل لا يتم إلا بوجود القراءتين معًا. وهذا يؤكد ما قلته مرارًا: إن القراءات القرآنية وجه من وجوه الإعجاز القرآني.

التوجيه النفسي والتربوي

من عجائب الوعي النفسي والتربوي، في هذه الآية، أن الله عزّ وجلّ، قد يبتلي الأمة بكوارث تاريخية، دون أن يكون في ذلك محو لوجودها. وتكون تلك الكوارث سحقًا لما ارتكبته الأمة من معاصٍ، وما انجرت إليه من فساد. ويكون فيها أيضًا تنبيه على ضرورة اليقظة والعودة إلى الله. ويكون فيها كذلك استنهاض للأمة حتى تعود إلى ما كانت عليه من قوة وعزة ومنعة.

وفي الأيام الحالكة من تاريخ الأمة، يسود اليأس في نفوس الناس، ويستسلم الكثيرون للإحباط. ولا يبقى للأمة من شيء تفعله، إلا أن تتغنى بما كان عليه تاريخها من قوة ومجد. يعلمنا القرآن أننا لا ينبغي أن نستسلم لليأس حتى في هذه الظروف الحالكة. فإن الله قادر على أن يعيد الحياة الطيبة القوية المنيعة للأمة، لكن بعد أن تعود إلى دين ربها.

وليست المائة عام المذكورة في الآية، كأي مائة عام. فهلاك الأمة مائة عام، يعني أنها في الحسابات البشرية، غير قادرة إلى أن تعود إلى ما كانت عليه من قوة. إنه قرن من الزمان، تتطور فيه الحياة، فيزداد القوي قوة، وتظهر في الساحة قوى لم تكن ظاهرة من قبل. أما أن تعود الأمة بعد موتها مائة عام، فذلك أشبه بالأحلام، في عقول اليائسين، وفي حساباتهم المبنية على الخوف من القوي، وعدم اعتبار قوة الله تعالى.

لا أجد درسًا في الأمل أقوى من هذه الآية. وكأنها لم تنزل إلا من أجل أن تعبّر عن واقع المسلمين في زماننا هذا. فقد سقطت دولة الإسلام بعد الحرب العالمية الأولى، وتفرق المسلمون إلى دول وكيانات ضعيفة، وسلبت ديارهم، واعتدي على مقدساتهم، واحتلت أراضيهم، وانتهبت خيراتهم، وانتهكت حرمة أعراضهم، وقتل أبناؤهم



بعشرات الملايين، حتى أصبحت دماء المسلمين أرخص دماء البشرية. وما زال الكفار يعيثون في الأرض فسادًا، ويفعلون ما يشاؤون في أرض المسلمين. وقد أوشك القرن على أن يستكمل عدته، منذ عام ألف وتسعمائة وأربعة عشر. ولا نقول إلا ما أراد الله أن يعلمه، لذلك الرجل الصالح: سيحيي هذه الله بعد موتها، وهو الذي قال: "أنّى يحيي هذه الأرض بعد موتها"؟.

والأمل، وإن كان لا يكفي وحده؛ إذ لا بد مع الأمل من العمل، رادع نفسي يردع الإنسان عن السقوط في أوحال اليأس، ويبعث الهمة في نفوس الأمة، ويجعلها قادرة على أن تستعيد وعيها؛ لتفكر بالسبل التي تحقق آمالها، وتعيد إليها غابر مجدها، وسابق عزتها.

بلى، ولكن ليطمئن قلبي

"وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾".

وجه المناسبة بين هذه الآية وما قبلها، أن الآية السابقة تحكي عن قدرة الله على إحياء الموتى، في درس عملي مرئي. وهذه الآية أيضًا تحكي عن هذا الموضوع، في درس عملي مرئي. تَفكر الرجل الذي مرَّ على قرية وهي خاوية على عروشها فتساءل: كيف يحيي الله هذه البلدة الميتة، فأراه الله دون أن يطلب ذلك. وإبراهيم عليه السلام يرى كيف يحيي الله الموتى، بناءً على طلبه عليه السلام. ومن هنا، كان سبب بدء الآية التي نحن في رياضها بالواو واضحًا.

أما (إذْ) فهي ظرفية، وتعني (حين)، ومتعلقها محذوف دلَّ عليه مطلع الآية السابقة (ألم تَرَ)، فصار تقدير الآية هكذا: وألم تَرَ إذ قال إبراهيم؟.

سأل إبراهيم ربه عزّ وجلّ أن يريه كيف يحيي الموتى. والسؤال هنا دعاء مليء بأدب النبوة والإيمان: "رَبِّ أَرِنِي". ولا شك أن دعاء إبراهيم أن يريه الله كيف يحيي



الموتى، يعبّر عن حاجة الإنسان إلى أن يعرف حقيقة البعث. والناس حيال هذه القضية فريقان، أولهما فريق المؤمنين الذين امتلأت قلوبهم إيمانًا بالبعث والنشور. وهؤلاء عندما يرغب أحدهم في أن يعرف إحياء الموتى، فإنما يسأل عن الكيفية لا عن القضية نفسها، أصحيحة هي أم لا. ولذلك كان سؤال إبراهيم عليه السلام: "كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ". فسؤاله ليس عن شك، وإنما هو سؤال عن الكيفية، وليس سؤالاً عن صحة القضية نفسها.

وثانيهما فريق الكافرين الملحدين الذين لا يؤمنون بالحياة بعد الموت، فهؤلاء لا يسألون عن كيفية إحياء الموتى، وإنما هم منكرون أصلاً للقضية برمّتها. ومن كان ينكر أن الله يحيي الموتى، لا يسأل: كيف يحيي الله الموتى؟

أما سؤال الحق له: "أَوَلَمْ تُؤْمِن" فليس استعلامًا؛ لأن الله يعلم أن قلب إبراهيم مليء بالإيمان، ولا إنكارًا؛ لأنه إذا انتفى الاستعلام؛ لكون الله عالمًا بإيمان إبراهيم، انتفى أن يكون السؤال إنكارًا؛ إذ كيف ينكر الله تعالى أمرًا يعلم أنه غير واقع؟ فما وظيفة السؤال: "أو لم تؤمن" إذن؟

قلت: السؤال هنا عن كفاية الإيمان بذلك، فكأنه قال: أولست تؤمن بذلك والإيمان يكفيك؟ نعم، الإيمان كافٍ، وهو يغني عن الرؤية. أما إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فهو يريد أن يستوعب المعرفة من أطرافها؛ معرفة القلب، وهي المعرفة الإيمانية التي لا يرقى إليها شك، والمعرفة القائمة على النظر والمشاهدة والحسّ. وإبراهيم يريد أن يستكمل المعرفة من هذا وذاك. ولولا أنه عليه السلام، كان يعلم أن الله سيريه كيف يحيي الموتى، ما كان سأل عن ذلك.

وأما مسألة طمأنينة القلب "بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى"، فالظاهر أنه عليه الصلاة والسلام، وجَد في قلبه الكريم إلحاحًا في طلب رؤية الكيفية. وإلحاح قلب النبي على شيء هو في ذاته وحي من الله. ولا يزول هذا الإلحاح إلا بالإجابة، فطلب الطمأنينة ليس بسبب وجود شك في القلب، وإنما بسبب وجود إلحاح في طلب الرؤية.



سأل أبراهيم عن كيفية إحياء الموتى، وأجيب إلى طلبه بأن أراه هذه الكيفية عمليًا. قال الله له: "فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا". وإنما كانت أربعة من أجل أن يوزعها على الجهات الأربع، والطير يطلق على المفرد والجمع، وليس كذلك الطائر؛ فإنه يطلق على المفرد. وأما (صُرْهنّ) فهو أمر من الفعل (صار يصوُر)، إذا قرّب الشيء وأدناه إليه. وهذا له تأويلان **أولهما**: قرّبهنّ إليك؛ وميزهنّ، حتى تجعل لكل طير علامة خاصة تعرفه بها. وثانيهما: أنه كنّى عن عملية الذبح بالإدناء والتقريب، إلى درجة التمكين من الذبح. والتأويلان والله أعلم مرادان؛ لأن السياق يقتضيهما. فلا يغني أحدهما عن الآخر، وهذان التأويلان إنما يستنتجان من قراءة "فصُرهن" بضم الصاد. وإنما لا وجود للذبح مُصرَّحًا به في هذه القراءة؛ لأن التكنية كافية؛ ولأن السياق يقتضيها.

هذا، وقد قرأ حمزة، وأبو جعفر، ورويس، والأعمش، وخلف، ويعقوب: "فصِرْهُنّ" بكسر الصاد بمعنى: قطّعهنَ، والقراءتان متكاملتان كما هو واضح. ثم إن إبراهيم عليه السلام ذبح الطيور الأربعة، وقد أمره الله أن يجعل على كل جبل منها جزءًا. وذِكرُ الجزء أنشأ مشكلة عند بعض المفسرين؛ فذهبوا بعيدًا في تأويله، حتى إن بعضهم قال: هو طير واحد، وأمره أن يأخذ أربعة من أجزائه، وهو تأويل غير سديد. والصحيح الذي يقتضيه السياق أنه عليه السلام قطع كل طير قطعتين بعد الذبح (كل قطعة جزء دون شك)، ثم وضع على كل جبل قطعتين من طيرين مختلفين؛ بحيث لا يجتمع جزآن من طير واحد على جبل واحد. فكان على الجبل الأول نصفان من طيرين، وكان على الثاني نصفان من طيرين، لا من طير واحد. وهكذا بالنسبة للجبل الثالث والرابع. فلم يكن على الجبل الواحد، إلا جزء واحد من طير واحد. وفي المحصلة النهائية، كان على الجبل الواحد، جزآن من طيرين مختلفين.

وفي هذا إجابة لسؤال طالما سأله كل إنسان لنفسه: كيف يحيي الله الموتى إذا تمزّق الميت أشلاء، أو إذا أكلته السباع والطيور، فكان منه جزء في كل طير قد أكل منه، وفي



كل آكلات اللحوم من سباع الأرض التي نهشته. بل كيف يحيي الله الموتى إذا حرقت أجسادهم وذُرّيت رمادًا في الهواء؟ هذه أسئلة طالما اتخذت لها محلاً في ذهن كل إنسان، فالآية تجيب عن ذلك بدرس عملي، فسبحان من يحيي العظام وهي رميم.

أمره الله تعالى أن يدعو الطيور الأربعة، بعد الذبح والتوزيع، فقال تعالى: "ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا". والسعي إنما يكون في المشي، ولا يكون في الطيران. فلماذا وصف القرآن مجيئهن بالسعي؟ قلت: إن الفعل (سعى) ومشتقاته في القرآن، على أنحاء كثيرة، فمنها ما يدل على العمل، كما في قوله تعالى: "وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ"(الإسراء ١٩)، وكما في قوله سبحانه: "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝" (النجم ١٩). ومنها ما يدل على التلازم، كما في قوله سبحانه: "نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم" (التحريم ٨)، أي النور ملازم لهم، ومنه قوله سبحانه: "فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ" (الجمعة ٩)، أي لازموا ذكر الله. وبذلك يكون التأويل: يأتينك متلازمات. ويقوّي هذا الفهم أن دعوته لهن بالإتيان، كانت دعوة واحدة، وأن النص الحكيم نفسه يوحي بأن الإتيان واحد "يَأْتِينَكَ سَعْيًا" لأنها استجابة واحدة لنداء واحد، فكأنه قال: يأتينك سعيًا واحدًا، والله تعالى أعلى وأعلم.

وقد ينصرف التأويل إلى الدلالة على الانطلاق الحثيث، باعتباره انطلاقًا، بغض النظر عن كونه سيرًا أو طيرانًا، كقوله تعالى: "وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ" (يس٢٠)؛ فقد جاء مسرعًا. ولا يغني أحد التأويلين عن الآخر، فقد جاءت الطيور الأربعة مسرعة متلازمات، فسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم الكلام.

سأل إبراهيم ربه تعالى أن يريه (كيف) يحيي الموتى، فأجابه الله إلى طلبه؛ فبيَّن له كيف يحيي الموتى. فقد دعا إبراهيم الطيور الأربعة، فجئن إليه بسرعة. وكيفية إحياء الله الموتى، أنه تعالى يدعوهم بأمره (كن) فيكون ما يريد. فإذا كان إبراهيم قد دعا الموتى إليه، فأجابوه بأمر الله بسرعة، فما القول إذن حين تكون الدعوة من صاحب الأمر ذاته سبحانه وتعالى؟.



وأخبره الله عزّ وجلّ بعد هذا الدرس بقوله: "وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾". وهو ختم للقصة يشفي غليل القلب المؤمن، فعزته هي التي تقضي بكل شيء، وحكمته هي التي تنظم كل شيء.

التوجيه النفسي والتربوي

من العجائب النفسية التي تقفنا عليها هذه الآية الكريمة، أن العلم والإيمان يتكاملان ولا يتناقضان. حقًا، إنهما مع تكاملهما يتفاضلان. ولكن الفضل الأكبر للإيمان؛ فهو الذي تبنى عليه العقيدة، وهو الذي يجعل العلم بابًا مشرعًا للتفكير في خلق الله وآياته، وما ذلك إلا بفضل الإيمان.

القلب المؤمن لحوح في طلب المعرفة. فإذا كان من أهل العلم فإنه لا يكف عن طلبها، حتى تظهر له المعرفة مطابقة لإيمانه، ليس بسبب أنه يشك في ما يؤمن فيه، ولكن بسبب حرصه على أن تأتي المعرفة الإنسانية الضيقة بحدودها، مطابقة لإيمانه الواسع أفقه، الممتدة معالمه. وطمأنينة القلب لا تتحقق للمؤمن العالم، حتى يجد ما في الكون مصداقًا لما آمن به. وهذا لا يعني أنه إذا عجز عن تحقيق ذلك في مسألة ما، شك في ما يؤمن به. لا، ولكنه يعني أنه سيظل دؤوبًا على رؤية ما يمكن رؤيته، من قدرة الله في الخلق، وفي مظاهر الإبداع الرباني في هذا الكون، وفي حياة الإنسان والحيوان، والنبات، والطبيعة كلها.

وإذا كان المؤمن لحوحًا طموحًا في طلب هذه المعرفة، فإن الله عزّ وجلّ يحب هذا الإلحاح وذلك الطموح. وآية ذلك أن الله عزّ وجلّ لبّى لإبراهيم، فأراه ما تلحّ عليه نفسه في أن يراه، حتى يظل هذا الذي يراه، أقل بكثير مما يؤمن به قلبه، وتسلّم به نفسه.

غير أن الأصول الاعتقادية نفسها، غير قابلة لأن تخضع لموازين العلم، فهذه الأصول تؤخذ بالتسليم المطلق، كما أخبرنا الله عنها ورسوله. ولهذا، فإن دعوة إبراهيم للطير المذبوحة، لا يمكن أن تتكرر بالتجربة العلمية. ولذلك لا بد أن يلتزم العلماء بالحدود الضيقة للعلم؛ لا أن يتجاوزوها للحكم على الأصول الاعتقادية.



إن الذي رآه إبراهيم عليه الصلاة والسلام، درس عملي علمي بالنسبة له. وهو لنا درس إيماني فقط؛ بمعنى أننا لا نستطيع أن نعيد الموقف عملياً، بمقتضى شروط علمية مخبرية. وهذا يؤسس في أنفسنا ضوابط للعلم؛ فلا نتوقع منه أن يصل بنا في يوم من الأيام، إلى ما كان خارجًا عن قدرة العلم وجميع العلماء. والذي يتأسس في نفسه ضابط كهذا؛ يكون في الحقيقة قد أنصف العلم، وأعطاه حقه. والذي لا يجد مثل هذا الضابط في نفسه، لا يكون قد ظلم القضايا الدينية، والتفكير الإيماني فقط، ولكنه يكون - وبالمقدار نفسه - قد ظلم العلم واستهتر به، من حيث لا يدري.

غير أنني قد وقفت عند الدرس الإبراهيمي، وما فعله بالطيور الأربعة، كما جاء في أمر الله له، فاستذكرت ما يفعله علماء النفس، وهم يجرون تجاربهم على الحيوانات، ولكن أين هذا من ذاك؟ فإبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يفهم من مسألة إحياء الطيور الأربعة، أن ما ينطبق على سلوك الحيوان ينطبق على سلوك الإنسان، وإنما فهم ما أراد الله أن يفهمه، وهو أن إرادة الله في إحياء الموتى، تجري على النحو الذي رآه: "كُن فَيَكُونُ ۝". وأما التجارب على الحيوانات لاستخلاص أن مبدأ السلوك واحد، عند الإنسان والحيوان، ففيه إهانة كبيرة للإنسان.

حتى الغريزة في أجلى صورها العضوية، ليست هي عند الإنسان، كما هي عند الحيوان. فالغريزة عند الإنسان جزء من بنيته الوجدانية. ولذلك شرع الله لها الضوابط التي لا تخرجها عن هذه البنية الوجدانية، بل تعمل على تقويتها في الحدود المشروعة. ومن الظلم للإنسان أن يشبه بالحيوان في هذا، اللهم إلا إذا خرق هذه الضوابط، فنزل إلى المستوى البهيمي في ممارسة هذه الغريزة.

والسلوك الآلي عند الإنسان، ليس هو السلوك الآلي عند الحيوان. فآلية السلوك عند الحيوان مطلقة من ضوابط العقل والتفكير. في حين أن السلوك الآلي عند الإنسان مقيد بضوابط العقل والتفكير. ولك أن تتصور أي إنسان، وهو يؤدي عمله بتلقائية تامة، لو انقطعت عنه ضوابط العقل والتفكير لحظة واحدة، فربما أدى ذلك إلى كارثة حقيقية؛



كمن يقود سيارته بآلية تامة، ولكن عقله وإدراكه يحكمان هذه الآلية. ولهذا فإن علم النفس في الإسلام مُبرأ من ترهات علماء النفس الغربيين، وبخاصة السلوكيون الذين يطبقون نتائج دراساتهم لسلوك الحيوان، على سلوك الإنسان.

والله يضاعف لمن يشاء

"مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّا۟ئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ ".

وجه المناسبة بين هاتين الآيتين وما قبلهما، هو أن الإيمان بالبعث والنشور، لا بد أن يدفع المؤمنين إلى الإنفاق في سبيل الله. وفي الآية الأولى تصوير عظيم لاستثمار النفقة في سبيل الله. وفي الآية الثانية حفظ للإنفاق من أن يلوث بشيء من المنّ والأذى.

في الآية الأولى حض على الإنفاق، عن طريق استثارة الهمة بالرغبة. وهذا أسلوب نفسي عجيب في القرآن الكريم. فما من عاقل إلا رغب، أو هو راغب دائمًا، في أن يكثر الخير الذي عنده. هذه رغبة، ولكن الرغبة لا تتحقق دائمًا؛ إذ لا بد لها من همة تكون قادرة على تحقيق ما يرغب فيه الإنسان ويطمح في الوصول إليه. وأعظم ما تتحقق فيه الهمة الاستثارة. وهذا مبدأ نفسي أصبح معروفًا الآن، وعلى أساسه تعمل سيكولوجية الدعاية والإعلان.

والمقصود بكونهم ينفقون أموالهم في سبيل الله، أنهم ينفقون بعضها، في ما هو معلوم قدره كالزكاة، وما ليس محددًا ولا معلومًا قدره كسائر الصدقات. ففي قوله "يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ " مجاز مرسل علاقته الكلية؛ لأنه ذكر الكل وأراد الجزء. وقد لا تعدّ المال في الآية مجازًا؛ وذلك باعتبار أن بعض المال مال في اللغة والشرع، فالذي ينفق بعض ماله، هو في الحقيقة منفقٌ ماله؛ لأن هذا البعض مال.



وقد جعل الجار والمجرور والإضافة في قوله "فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ" ؛ من أجل الاحتراز للمطلوب. ذلك أن المطلوب هو الثواب، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان الإنفاق في سبيل الله، وعلى ذلك يخرج الاحتراز من كونه احترازًا للمطلوب؛ ليكون هو نفسه طلبًا؛ فكأنه قال: أنفقوا في سبيل الله؛ لأن هذا التشجيع على الإنفاق هو في محصلته النهائية مطلب قرآني رفيع.

(كمثل حبة أنبتت سبع سنابل، في كل سنبلة مائة حبة)

ذهب بعض أهل العلم إلى أن الكاف هنا زائدة؛ لأنها لما كانت للتشبيه، و (مَثَلُ) للتشبيه، فلا داعي للقول بوجود أداتين للتشبيه، وعلى ذلك تكون الكاف زائدة. قلت: وهذا خطأ صريح؛ فالكاف للتشبيه، وأما (مَثَلُ) فهي ليست أداة تشبيه، فأداة التشبيه هي (مِثْل) بكسر الميم وتسكين الثاء. وأما (مَثَل) بفتح الميم والثاء، فلا تساوي كلمة (مِثْل)، ولا تحمل معناها، فمعنى كلمة (مَثَل) بفتحتين هو (شأن)، وبذلك يصبح التأويل وعلى هذا النحو: كشأن حبة أنبتت سبع سنابل.

ومن عجائب النظم والدلالة في هذا التركيب القرآني الرفيع، أنه خصّ الحبة بالذكر. فلا يستوي أن تقول كيس القمح ينتج سبعمائة كيس، وأن تقول: كل حبة في هذا الكيس تنتج سبعمائة حبة. والفرق بين التعبيرين ودلالتيهما كبيرة جدًا. فقد تضيع بعض حبات الكيس الواحد، دون أن تثمر. أما عندما تكون على ثقة من أن كل حبة ستثمر سبعمائة، فهذا يعني أن شيئًا من الحب لن يضيع سُدى، وأن المضاعفات لا تكون للقيم الكبيرة المؤلفة من أجزاء صغيرة، وإنما تكون لكل قيمة صغيرة مضاعفاتها السبعمائة، دون استثناء أي واحدة منها.

والتدريج نفسه عجيبة من عجائب النظم في هذه الآية، فقد ذكر الحبة، فإذا هي تثمر سبع سنابل. قد يكون في السنبلة الواحدة حبات قليلة، كأن تكون خمسًا أو عشرًا، فوجود السنابل السبع وحده لا يكفي لبيان مضاعفات الحبة الواحدة. ولذلك جعل في كل



سنبلة مائة حبة، تتساوى جميعها في العدد، وتتساوى في قيمتها الإنتاجية، فإذا كل سنبلة تحوي مائة حبة، وفي السنابل السبع سبعمائة حبة.

(والله يضاعف لمن يشاء)

وهذا الجزء من الآية، إما أن يكون تفسيرًا لما سبق وبيانًا له، وإما أن يكون إشارة إلى مزيد مما لم يذكر في المضاعفات. فإذا كان تفسيرًا له، كان التأويل هكذا: إن المضاعفات المذكورة (من الحسنة إلى السبعمائة) هي من الله عزّ وجلّ، يكافئ بها من ينفقون من أموالهم، فكانت المضاعفة لمن يشاء أن يضاعف لهم وهو لا يشاء إلا الخير، ومشيئته كلها خير.

وإما أن يكون إيحاء بأن فوق هذه المضاعفات (من الحسنة إلى السبعمائة) مضاعفات أخرى، يختار الله لها من يشاؤهم من عباده الصالحين. والمعنيان صحيحان لا يصرف أحدهما الآخر، فهما متكاملان، فسبحان الذي جعل كلامه بهذا القدر من الإحاطة والشمول!

قرأ ابن كثير، وابن عامر، وأبو جعفر، ويعقوب، وابن محيصن، والحسن (يضعّف) بتشديد العين من غير ألف. والقراءتان تدلاّن على معنيين عظيمين، أما قراءة تضعيف العين فتدل على **تكثير المقدار بعينه**، وهو مقدار الأجر، كما تقول: وسّعتُ الطريق، وذلك يعني أنك زدت سعتها. وأما قراءة المفاعلة (يضاعف) فتدل على زيادة **مرّات الأجر**، والقراءتان متكاملتان كما ترى. فالله يزيد الأجر (يضعّف لمن يشاء)، ويكرر مرّات الأجر (يضاعف من يشاء).

(والله واسع عليم)

هذا تعقيب عظيم في سياق عظيم. فالله واسع الرزق واسع الثواب والعطاء، وهو عليم بمن يكافئهم على إنفاقهم في سبيل الله.



(الذين يُنفقون أموالهم في سبيل الله، ثم لا يُتبعون ما أنفقوا منًّا ولا أذى)

هذه الآية بيان لصفات الذين يجزيهم الله خيرًا، على إنفاقهم أموالهم في سبيل لله. ولما كانت الآية السابقة قد أظهرت مضاعفات الحسنة إلى سبعمائة ضعف، وفوق ذلك، أراد الله سبحانه أن يحرم من هذا الجزاء، من يسيئون إلى الناس بإحسانهم، فيكون هذا الإحسان بابًا من أبواب الأذى النفسي.

وقوله: "ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ" عَوْد على مذكور سبق، ولكن إعادة ذكره، من أجل تقييده، حتى لا يحمل على محمل الإطلاق والعموم، وبذلك لا يكون في إعادة ذكره شيء من التكرار.

(ثم) عطف للتراخي، وأنا لا أفهم من هذا العطف إلا الشرط؛ فكانه اشترط لحصول الجزاء، عدم اتباع الإنفاق منًّا ولا أذى. وحتى عندما تكون جملة: "ثم لا يتبعون ما أنفقوا منًّا ولا أذى" للتقييد والاحتراس، فهي تتضمن معنى الشرط. وقد كنت وضحت في كتابي الشرط والاستفهام في الأساليب العربية، كيف أن العطف يؤدي في بعض السياقات، وظيفة الشرط.

ومن عجائب النظم في هذا النص أنه لم يجعل الإنفاق مجردًا من المنّ والأذى فقط، بل جعله غير متبوع به. واستعمل (ثم) للدلالة على تراخي عدم الإتباع، حتى يحصل الثواب. ولذلك لم يقل: "فلا يتبعون ما أنفقوا" وإنما قال: "ثم لا يتبعون ما أنفقوا". فنفي الأقل، وهو عدم مباشرة إتباع الأذى للإنفاق، لا يتضمن بالضرورة عدم إتباعه في المستقبل بهذا المنّ والأذى. ولذلك اختار النص الحكيم التعبير بـ (ثم) للدلالة على تراخي واستطالة عدم إتباع الإنفاق في سبيل الله بالمنّ والأذى.

ومن عجائب النظم في هذا النص أيضًا، أنه اختار فعل الإتباع، وفعل الإتباع قد يكون مقصودًا وغير مقصود. والذين يريدون أن يجزيهم خير الجزاء على إنفاقهم في سبيل الله، يحرصون كل الحرص، على ألا يتبع هذا الإنفاق شيء مقصودٌ أو غير مقصود من



الأذى. وقد وضحت الكلمات التالية ذلك. فالمنُّ وهو مصدر الفعل (منّ يمنّ) معناه أن يقول لمن أحسن إليه: فعلتُ لك كذا وكذا، وأحسنت إليك بكيت وكيت، وأنقذتك من ضائقتك، وكنت لك معينًا في ضائقتك، وغير ذلك من الألفاظ والتعبيرات التي يتداولها الناس. قد لا يقصد قائلو هذه العبارات إيذاء من أحسنوا إليه، ولكنهم دون شك آذوه وأساؤوا إليه، ولا يدفع السوء أنه كان بغير قصد السوء.

وأما الأذى فهو أكبر من قولهم: أحسنت إليك، إنه استغلال الإحسان ليكون مضرة وأذى، كمن يعيّر إنسانًا أحسن إليه، أو من يحسن إلى إنسان من أجل أن يستخدمه في إيذاء الناس، أو من يحسن إلى إنسان، يريد من وراء إحسانه أن ينال منه، أو من عرضه، أو غير ذلك من صور الإيذاء.

والمن والأذى مؤذيان على المستويين النفسي والاجتماعي، ولذلك حرَّمَهُما الله تحريمًا قاطعًا. وإنما شرع الإحسان أصلاً، من أجل تعديل أوضاع اجتماعية أو نفسية لمن نحسن إليهم، فكيف يستخدم الإحسان ليكون سبيلاً إلى الأذى؟

وإذا كان المنّ بحق الناس ممنوعًا، فهو بحق الله أشدّ منعًا، ولذلك لا أرى من اللائق بالمسلم أن يفعل الخير بينه وبين ربه، ثم يذيعه، كأن يقول فعلت كذا وكذا، وهو لا يعيّر أحدًا، وإنما يتحدث عن فعل من العبادات أو الطاعات. ومن أجل ذلك كان من السبعة الذين يظلهم الله تحت ظله يوم لا ظل إلا ظله: رجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما أنفقت يمينه. ويخشى على من يفعل خيرًا اختار الله له أن يكون مستورًا، ثم يذيعه أن يقع في الرياء، وهو محبط للعمل كما هو معلوم، بل هو من الشرك الأصغر، والعياذ بالله.

(لهم أجرهم عند ربهم)

من عجائب النظم والدلالة في هذه الجملة القرآنية، أن الله نسب الأجر إليهم، فقال: (أجرهم). وفي هذا ما فيه من الدلالة على خلوص الأجر لهم، وفي هذه الجملة



إيحاء تعليمي من الله، فكأنه يقول: أرأيتم كيف أنسب إليكم الأجر، ولا أمنّ عليكم، مع أنني صاحب الحق في المنّ. فعليكم ألا تمنّوا على أحد، وأنتم أصلاً لستم أهلاً للمنّ، ولكن هذا لا يعني أن الله لا يمنّ علينا، بلِ يمنّ، ومن حقه سبحانه أن يمنّ، ولكنه الإيحاء التعليمي ليس غير، والله تعالى أعلم.

وأما أن أجرهم عند ربهم، فيعني أن الأجر محفوظ لهم عنده، وأنه لن ينقصهم من أجرهم شيئًا، فنعم الحافظ للأجر، ونعم الأجر المحفوظ عند الرب الكريم.

﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

وردت هذه العبارة القرآنية في سياقات قرآنية كثيرة، وفي كل مرة تجد لها دلالات مصاحبة، غير الدلالات التي تصحبها سياقات أخرى. وفي هذا السياق يُشير نفي الخوف والحزن، إلى أن الجزاء من جنس العمل؛ فالذين ينفقون أموالهم في سبيل الله، طالما كان إنفاقهم سببًا في إزالة الخوف من نفوس المحتاجين، وطالما أنقذوهم من الحزن، وأكثر من ذلك، فإن الذين كانوا لا يُتبعون إنفاقهم شيئًا من المنّ والأذى، كانوا يُجنّبون الناس الخوف من الحرج، ومن الحزن الذي يسببه العار. ولما كان الجزاء من جنس العمل، فقد جازاهم الله بأنه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وعليه، يظهر أنه لا تكرار في العود على مذكور.

الخوف هو الشعور بالضعف والعجز حيال خطر محقق، أو مفترض، أو مُتَوهَّم في ما هو مستقبل من الوقت، والحزن شعور بالألم على مكروه وقع في الماضي، أو هو واقع الآن.

التوجيه النفسي والتربوي

في هاتين الآيتين دروس نفسية عظيمة، في مقدمتها، علاج رباني لحب الملكية. فالمعروف أن هذه الغريزة هي التي تدفع الإنسان، إلى أن يكون ممسكًا غير منفق، شحيحًا



بـالخير الذي يحبه لنفسه، بخيلاً لا يرغب في أن يعطي الناس شيئاً مما آتاه الله. وكثيرًا ما تدفع هـذه الغريزة الإنسان إلى أن يفكر بالعائد الذي يعود عليه إذا هو أنفق، بل إن كثيرين منهم لا ينفقون، إلا إذا تيقنوا أن العائد محقق، وأنه عائد كبير.

في الآيـة معالجة لكـل الدوافـع الـتي تدفع إلى البخـل وعدم الإنفاق. فقد عظّم الله عزّ وجلّ أجر الـذين يـنفقون في سبيل الله، فجعلـه أضـعافًا كـثيرة. وقـد مـثّل القـرآن هذه الأضـعاف، بالحبة تكثـر فتـصبح سبعمائة حبة، كمـا جـاء في الآيـة في تـشبيه تمثيلـي ناصع البـيان. وهـذا يعـني في المحـصلة النهائية، أنـه لا مجـال لمؤمن أن يـتخوف أن يـنقص ماله من صدقة، وكيف ينقص ما كان عائد الشيء سبعمائة ضعف، بل أكثر؟

بعـد هذا البيان الإلهي العظيم، لا يبقى مجال لمؤمن غير منفق؛ لأن القضية ليست قـضية استثارة لدافـع الإنفـاق، عـند غـير المؤمن. وإنمـا هـي اسـتثارة لهـذا الدافع، عند من يـؤمن بالجـزاء. وعليه، فإنني أرى أن استثارة الهمة في الآية، إنما هي استثارة للإيمان؛ فمن لم يدفعه هذا المعنى إلى الإنفاق، فلا شك أنه ليس بمؤمن.

ولكـن الإنفـاق وحـده لا يجـدي، حتـى يكـبر ويعظـم، بكـل مـا يـبرئه مـن دوافـع التسلط والاستعلاء علـى الـناس. وهـذا المفهـوم مـن شأنه أن يولّد حرصًا في نفس المؤمن، بحيث يدفعـه هـذا الحـرص، علـى حفـظ قلـبه، ولـسانه، وسـلوكه مـن كـل ما من شأنه أن يجعل الإنفاق مشوبًا بشيء من الأذى.

هـذه المعانـي النفسية العظـيمة، هـي الـتي تجعل العمل يكبر بالدافع الإيماني الذي يدفـع إلـيه، لا بمجـرد كـونه عمـلاً صـالحًا في الظاهر. فالعمل إذن صنفان، صنف مرئي يراه الناس، وصنف آخر وهو الدافع إليه، ولا تغني نظافة الأول عن نظافة الدافع إليه.



قـــول معـــروف ومغـفـــرة

"﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ۝ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا ۖ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝ ".

إذا نظرنا في الآية الأولى والتي كانت قبلها، ثم التي بعدها، وجدناها جميعًا في موضوع واحد، هو الصدقة من غير منّ ولا أذى، وترتيبها هكذا:

"... ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى"

"﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى"

"لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ"

وتتابع هذه الآيات الثلاث من عجائب نظم التراكيب في القرآن. فالآية الأولى رفعت، والثانية أحكمت، والثالثة وضعت. أما الأولى التي رفعت وهي "... ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ" فقد رفعت جزاء الذين لا يمنّون على الناس. وأما الثانية فقد أحكمت هذا الرفع بقانون إلهي عام "قول معروف خير...". وأما الثالثة فقد وضعت فعل الذين يمنون على الناس، وأبطلت صدقاتهم. وهذا الترتيب على هذا النحو، هو أحد المبادئ الأساسية في تعليم الناس السلوك القويم، إذ يبدأ المدربون برفع العوامل الإيجابية ودفعها، ثم يُردفون ذلك بالمبادئ العامة التي تحكم هذه العوامل. ويكون من نتيجة ذلك كله، تنفير المتعلمين من السلوك السيئ. وعلى كل الأحوال، فإن الآية التي

نحن في رياضها "قول معروف..." هي مركز الآيات الثلاث ؛ لأنها تمثل القانون الذي هو مركز الدائرة ، في عملية تغيير السلوك.

تقرر الآية الأولى تفضيل القول المعروف ، وهو القول الذي يستحسنه الشرع ، وعطفت الآية المغفرة على القول المعروف. وتشمل المغفرة المساحة والتنازل عن الحق الشخصي طاعةً لله ، ورحمة بالناس ، والتجاوز عن الهفوات ، وحمل الأمور على الوجوه المحتملة من الخير ، هذا كله أفضل من صدقة يتبعها الأذى. وقد ختمت الآية بقوله تعالى: "وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾" ؛ غني لا يقبل صدقة فيها منّ أو أذى لأحد من خلقه. وحليم يتجاوز عن أخطاء الذين يخطئون ، فيرجعون إليه سبحانه.

(يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى)

تقرر هذه الآية بصريح العبارة ، أن المنّ والأذى يبطلان الصدقات. وإبطالها يعني أن المتصدق الذي يتبع صدقاته بالمنّ والأذى ، قد حُرم من الأجر ، بل إن صدقته ستصبح وبالاً عليه.

(كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر)

فمثل الذي ينفق ماله ويتبعه بالمن والأذى ، مثل الذي ينفق ماله رياء. والرياء والرئاء هو فعل الخير يقصد به فاعله أن يراه الناس ، طلبًا للمدح والثناء أو لأي أمر من أمور الدنيا. والرياء من الشرك الأصغر ، والمرائي تحبط أعماله ؛ بل إنه يُعذب على ريائه عذابًا شديدًا. وكذلك شأن الذي يتبع صدقاته بالمنّ والأذى ، وشأنه كذلك شأن الذي لا يؤمن بالله وباليوم الآخر ؛ فإن هذا الأخير تحبط أعماله ، كما قال تعالى: "والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة سحسبه الظمآن ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا" (النور ٣٩).

وقد قرأ عاصم ، وطلحة ، وأبو جعفر (رياء الناس) ، وقرأ الباقون (رئاء الناس). ثم شبهت الآية الذين يبطلون صدقاتهم بالمنّ والأذى بالصفوان ، وهو الصخر الأملس ، يكون عليه تراب ، ثم ينزل عليه مطر غزير ، وهو الذي سمّته الآية (وابل) ، فيغسل المطر



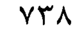
وجه الصخر إذ يذهب بالتراب، ويترك وجه الصخر أجرد أملس (صلدًا) كما كان. تقول الآية: "فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا".

(لا يقدرون على شيء مما كسبوا، والله لا يهدي الكافرين)

ورد في تفسير هذا الجزء من الآية أقوال كثيرة للمفسرين، نشأت عن تساؤل مؤدّاه: كيف يكون الإنسان غير قادر على شيء مما كسب؟ قلت: المقصود بالقدرة هنا: القدرة على تحصيل المنفعة، فقد أفسدوا ما كان يمكن أن يحصّلوه، من الأجر والثواب، بسبب المنّ والأذى والرياء، فما حصّلوا هذا الأجر، ولم يقدروا عليه.

ويتضمن هذا الجزء من الآية قدرًا كبيرًا من المعاني، فهو يظهرهم بعكس ما ينبغي أن تكون عليه طبائع الأشياء. فمن المسلّم أن الذي يكسب شيئًا يكون قادرًا على تحصيل منفعة منه. أما هؤلاء فهم غير قادرين على ذلك، هذه واحدة. ثم إن الذي يكون عنده شيء مما آتاه الله، يكون حريصاً على الحفاظ عليه، وهؤلاء ليسوا حريصين على ذلك؛ لأن الله لا يهدي إليه من كفر به، أو كفر نعمته، بل إنه لا يهديه إلى تحصيل منفعة أخروية، مما آتاه الله في الدنيا. وإنما كان ذلك بسبب المنّ والأذى ومراءاة الناس، هذه ثانية. ثم إنهم يظنون أن ما أنفقوه من الأموال في الدنيا، مع المنّ والأذى والرياء، تربة صالحة للإخصاب، فإذا هي كالتراب الذي على صخرة، ويُظن بادي الرأي، أنه صالح للزراعة، فإذا نزل عليه المطر أزاله، وأظهر ما كان تحته، مما لا يصلح للزراعة. وهذا شأنهم وحقيقتهم؛ فباطنهم قد أفسد ظاهرهم، وأذاهم أفسد إنفاقهم، ومنُّهم لم يبق لهم شيئًا من الثواب، فليس غريبًا - بعد ذلك - ألا يكونوا صالحين لشيء. وقد وضحت الآية ذلك: "لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ"؛ فجاءت كلمة (شيء) مفردة نكرة؛ لتكون دالة على عموم الجنس. أي أنهم ليسوا قادرين على استثمار شيء من الثواب، مهما قلّ، هذه ثالثة.

وهذا الجزء من الآية، تعقيب على حالهم، إلى جانب كونه بيانًا لهذا الحال، فهو من حيث إنه تعقيب، نعي لهذا الحال. وبذلك يكون في هذا الجزء من الآية تحذير للمؤمنين





من أن يقعوا في ما وقع فيه هؤلاء. وهو من حيث إنه بيان لحالهم، يفسّر كيف يكون هؤلاء على قدر من مجافاة الطبيعة الإنسانية السَّوية التي لا تقبل أن يمتنّ أحد على أحد، أو أن يعيّره بما أحسن به إليه، أو أن يؤذيه بالذي أحسن إليه به، أو أن يجعل إنفاقه رياء وشهرة، هذه رابعة. ثم إن الآية تظهرهم على قدر كبير من المفارقة، فالإنفاق قدرة ظاهرة في التغلب على حب التملك، وهي صفة إيجابية، ولكن المنّ والأذى ضعف هائل في نفس الممتن المؤذي، وهي صفة سلبية، والعهد بالصفة الإيجابية أن تكون أقوى في مغالبة النفس، ولكن الصفة الإيجابية هذه، قد انهارت بفعل المنّ والأذى والرياء، فهم إذن غير قادرين (صفة سالبة)، على أن ينتفعوا بالإنفاق الذي قدَّموه (صفة موجبة)، هذه خامسة.

(والله لا يهدي القوم الكافرين)

مما لا شك فيه أن الله يهدي من يشاء، ولكن مما لا شك فيه كذلك، أنه لا يهدي القوم الكافرين، وهم الذين اختاروا الكفر لأنفسهم عنادًا، ورفضًا للحق والهدى. وما دام الله عزّ وجلّ لا يهديهم، فلن يهتدوا إذن أبدًا، هذا بعض ما يمكن أن يفهم من هذا الجزء من الآية الكريمة.

وعندما لا يجد الكافرون باب الهداية مفتوحًا لهم، فمن المتوقع أن يزيدوا ضلالاً على ضلال، وكفرًا على كفر. وهذا واضح في ما نراه من أفعال الكافرين، فإن كفرهم لا ينتج إلا كفرًا.

وفي الآية تقبيح لجانبين من حياة الكافرين هما: الاعتقاد والسلوك. لأن الهداية تشمل الجانبين، وعدم الهداية يشمل الجانبين أيضًا، ولذلك لا خير في اعتقادهم، ولا خير في سلوكهم.

وبحسب منطق المخالفة، يستفاد من الآية أن الله يهدي أهل الإيمان، في الاعتقاد والسلوك. ولكن هذه الهداية موقوفة بعزيمة الإنسان وسلامة طويَّته، فإذا تحقق ذلك هداه الله، وكانت هدايته هي إرادته سبحانه.



(ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله، وتثبيتًا من أنفسهم، كمثل جنة بربوة أصابها وابل، فآتت أكلها ضعفين)

الواو هنا للعطف، وهو عطف يقتضي المقابلة بين فئتين على طرفي نقيض. فالفئة الأولى، وهي المعطوف عليها، فئة أهل المنّ والأذى والرياء. والفئة الثانية، وهي المعطوف، فئة الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله، والعطف الذي يظهر التباين شائع في العربية، ألا ترى أنك تقول: هذا حق وذاك باطل، وتقول: هذا خير وذاك شر، هذه هي الجنة، وتلك هي النار.

والتباين بين الفئتين إنما كان من أجل إظهار حُسْن الحَسَن بمقابلته بضده، وإظهار قبح القبيح عند مقابلته بضده. فإنك تقف على غاية هذا، عندما تضعه بإزاء ذاك. وهذا أقوى في الدلالة على بلوغ الغايات. فالجمع بينهما كان من أجل إبراز الفرق الذي يكون بالتمايز.

وليس محل التمايز في أنهم (ينفقون أموالهم)، بل إن الإنفاق هو الجامع بينهم؛ لأن الذين أبطلوا أعمالهم بالمنّ والأذى، ينفقون هم الآخرون. فالإنفاق جامع، ولكنّ الميز بين هؤلاء وأولئك في الهدف والنتيجة. فالذين تتحدث عنهم الآية التي نحن في رياضها، ينفقون ابتغاء موضاة الله، وأولئك ينفقون رياء، فهذا فارق في الهدف.

وأما الفارق في النتيجة، فقد ذكرت الآية السابقة حال المنفقين بالمنّ والأذى والرياء، والآية التي نحن في رياضها، تبين حال الفريق الآخر ومآلهم، وهو فارق هائل كما سنرى.

المرضاة مصدر ميمي من الفعل (رضي)، ولم تعبّر الآية بالمصدر (رضوان) عن مُبتغي المؤمنين؛ لأن المرضاة أدلّ على الإفراد منها على الجمع. والإفراد عندما يكون مضافًا، كما في: (مرضاة الله) أدل على الخصوص. فكأنهم يطلبون مرضاة الله في كل إنفاق، إمعانًا في حرصهم على رضا الله سبحانه وتعالى.

ويجوز أن يكون المصدر (ابتغاء) منصوبًا للدلالة على الحال، كأنه قال: ينفقون أموالهم مبتغين مرضاة الله. وكذلك شأن المصدر (تثبيتًا)، ونصبهما على أنهما مفعول لأجله حسن، ولا أرى وجهًا لما قاله ابن عاشور رحمة الله على روحه الطاهرة: ""ولا



يحسن نصبهما على المفعول له... لأن مفاد الابتغاء هو مفاد اللام التي ينتصب المفعول لأجله بإضمارها ؛ لأنه يؤول إلى معنى لأجل طلبهم مرضاة الله. وأما قوله (وتثبيتًا) فلأن حكمه حكم ما عطف عليه هو" (التحرير والتنوير ٣/ ٥١).

قلت : أما أنه لا يحسن نصبهما على المفعول له فغير صحيح ، بل لا أبالغ إذا قلت : إن نصبهما على المفعول له ، قد يكون أقوى من نصبهما على الحال ؛ لأن نصبهما على الحال يحتاج إلى تأويل ؛ إذ إن المصدر لا يقع حالاً إلا بتأويل. وأما المصدر الواقع مفعولاً لأجله ، فمعبّر بنفسه عن نفسه دون تأويل ، هذه واحدة. والأهم من هذا أن وقوع (ابتغاء وتثبيتًا) حالاً بتأويل ، لا يلغي دلالتهما ، على أن الابتغاء والتثبيت هما سبب إنفاقهم ، وكونهما سببًا يعني بوضوح ، أنهما مفعولان لأجله ، لأن المفعول لأجله هو في الحقيقة سبب الحدث ، هذه ثانية.

وأما قوله رحمه الله : إن مفاد الابتغاء هو مفاد اللام التي ينتصب المفعول لأجله بإضمارها ، فيحتاج إلى تفسير قبل أن نبين خطأ ما يرمي إليه الشيخ الجليل. إنه يقصد أن لام التعليل في مثل : "لابتغاء مرضاة الله" ، تعني ما يعنيه المصدر (ابتغاء) ، وعندما تحذف اللام ينتصب المصدر بنزع الخافض. قلت : إن المفعول لأجله ينتصب من حيث هو مفعول لأجله ، وليس من حيث هو منصوب بنزع الخافض ، هذه ثالثة. ثم إنه عندما يقال إن اللام في مثل (لابتغاء مرضاة الله) للتعليل ، فإن النحاة يقصدون من ذلك أنها موصلة إلى السبب ، وليست هي السبب نفسه. ألا ترى أنك عندما تقول : جئت لرؤيتك ، فإن اللام ليست سبباً لفعل المجيء ، وإنما هي موصلة إلى السبب الذي هو رؤية المخاطب (بكسر الطاء) ، هذه رابعة.

وأيًا كان الأمر ، فقد قال النحاس : "ابتغاء مفعول من أجله وتثبيتًا عطف عليه" (إعراب القرآن ١/٣٣٥). وقال ابن الأنباري : "ابتغاء مرضاة الله وتثبيتًا من أنفسهم منصوبان على المفعول له" (البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٧٥). ومع ذلك ، فإنني أرى أن إعرابهما حالاً جائز ، وأن إعرابهما مفعولاً لأجله حسن ، والله تعالى أعلى وأعلم.



هؤلاء إذن، ينفقون أموالهم طلبًا لرضا الله، وتثبيتاً من أنفسهم والتثبيت هو تمكين الشيء، وترسيخه في مكانه. وما المقصود بكون التثبيت من أنفسهم؟ قلت: الآية فيها إيجاز حذف، والأصل تقديرًا هو: تثبيتًا لهم من أنفسهم. وفي هذا امتداح عظيم وثناء كبير من الله. فالتثبيت إنما يكون أصلاً من رب العزّة تبارك وتعالى، كما قال في آية سورة إبراهيم: "يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ". ولكن هذا لا يعني أن المؤمنين لا يعملون على تثبيت أنفسهم، فهم يخافون على أنفسهم من الزيغ والانحراف، ويدفعهم خوفهم هذا، إلى تثبيت الخير في قلوبهم، ويتولى الحق سبحانه تثبيت قلوبهم. فهم يُثبِّتون الخير، وهذا هو الذي يقدرون عليه، والله تعالى يثبِّت قلوبهم على ذلك. وهذا هو الذي لا يستطيع أحد غيره أن يفعله.

ومن عجائب النظم في هذه الآية، الصلة الضدية بين قوله: "وتثبيتًا من أنفسهم"، وما كان قد وصف به أهل المنّ والأذى والرياء، فقد شبّه امّحاء فضل إنفاقهم بامّحاء التراب من على وجه الصخر (الصنوان). وأما الذين ينفقون ابتغاء مرضاة الله، فهم يحرصون على عدم زوال أثر إنفاقهم، بأنهم يبتغون مرضاة الحق سبحانه.

ولم يكتف النص الحكيم بأن جعل فضل إنفاقهم إلى غير زوال، وإنما زاد عليه، بأن شبّه عملهم بجنة على ربوة. ولا بد من التوقف عند هذا التشبيه. فإن الحديقة الغنّاء التي تكون على ربوة، أفضل وأجمل بكثير، من تلك التي تكون على السهل؛ ذلك أن الربوة تشرف على ما تحتها، ويكون نسيمها وهواؤها أعذب بكثير من ذاك الذي يكون في حديقة سهلية، ولا شك أن الثمر يتأثر بالطبيعة المناخية للأرض التي ينمو عليها.

وهذا هدف تأسيسي للتشبيه برمَّته؛ فإن أعمال القوم الصالحة، وإنفاقهم ابتغاء مرضاة الله، يشبه الحديقة التي على ربوة، وقد نزل عليها المطر وابلاً. والوابل هو الغزير من المطر. فأثمرت أشجار الحديقة ضعفي غلتها المعتادة، أو ضعفي الغلة التي تثمرها حديقة أخرى.

قرأ ابن عامر، وعاصم، والحسن وابن محيصن، واليزيدي (برَبوة)، بفتح الراء. وقرأ ابن كثير، وحمزة، والكسائي، ونافع، وأبو عمرو، ويعقوب، وخلف، وأبو جعفر



(برُبوة) بضم الراء. وقرأ الحسن والأعمش (بربِوة) بكسر الراء. وقد منع الطبري رحمه الله القرارة بالكسر، وعدّها غير جائزة فقال: "وفي الربوة لغات ثلاث. وقد قرأ بكل لغة منهن جماعة من القرّاء، وهي (رُبوة) بضم الراء، وبها قرأ عامة أهل المدينة والحجاز والعراق. و (رَبوة) بفتح الراء، وبها قرأ بعض أهل الشام، وبعض أهل الكوفة، و (رِبوة) بكسر الراء، وبها قرأ فيما ذكر ابن عباس. وغيرها جائز عندي أن يقرأ ذلك إلا بإحدى اللغتين: إما بفتح الراء، وإما بضمها؛ لأن قراءة الناس في أمصارهم بإحداهما. وأنا لقراءتها بضمها أشد إيثارًا مني بفتحها؛ لأنها أشهر اللغتين في العرب. فأما الكسر فإن في رفض القراءة به دلالة واضحة على أن القراءة به غير جائزة" (تفسير الطبري ٣/ ٨٦).

قلت: جزى الله الطبري خيرًا، وعفا عنه. وهل يصح أن تُرَدّ قراءة ابن عباس؟ وإذا كان هو نفسه يقول: وقد قرأ بكل لغة منهن جماعة من القراء، فهل يجوز بعد ذلك أن يَرُدّ ما قرأوا به؟

والأُكُل بضمتين، أو بضم وسكون، هو الثمر. وقد قرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، وابن عامر، وأبو جعفر، ويعقوب (أُكُلَها) بضمتين. وقرأ الباقون بضم فسكون (أُكْلها). وذهب بعض النحاة إلى أن الأصل هو النطق بالضمتين، وأن حذف الضمة الثانية، وتسكين عين الكلمة، وهي هنا الكاف في (أكل)، إنما هو للتخفيف. قلت: ولا يوجد هنا تخفيف؛ فإن كل كلمة على وزن (فُعُل) بضمتين، إذا نطقت بحذف الضمة الثانية، فأصبحت (فُعْل)، ازدادت القيمة النبرية للكلمة، وتغيرت بنيتها المقطعية. فإن الكلمة عند نطقها بضمتين، تكون مكونة من ثلاثة مقاطع في الوصل (أُ — كُ — لَ) نطقها بضمتين، وتكون مكونة من مقطعين عند نطقها بضم فسكون (أُ كـ - لَـ). وتتضاعف القيمة الضغطية للنبر في المقطع الأول، عند نطقها بضم فسكون. وفي المحصلة النهائية، فإن الضغط النبري عند النطق يزداد، ولايكون ثمة تخفيف.



وأما كلمة (الضعفين) في قوله: "فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ"، فالضعف هو المثل، زائدًا على الأصل. فضعف الواحد، واحد زائد على الأصل الذي هو واحد، أي أن ضعف الواحد اثنان. والضعفان مثلان زائدان على الأصل؛ فإذا كان الأصل واحدًا فضعفاه اثنان زائدان على واحد؛ أن ضعفي الواحد ثلاثة. وإذا كان الأصل اثنين فضعفاه أربعة زائدة على اثنين؛ أي أن ضعفي الاثنين ستة، وهكذا دواليك.

وعليه يكون قوله سبحانه: "فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ"، أنها أثمرت مثلين زائدين على الأصل، ويكون المجموع ثلاثة أمثال الأصل.

ومن عجائب النظم في هذا النص، أنه بعد أن ذكر ما تثمره الحديقة، إذا أصابها وابل من المطر، ذكر أقل ما يصيبها من المطر، وهو الطّلّ. ينزل عليها القليل من المطر، ومع ذلك يبقى ثمرها مضاعفًا. وفي هذا إشارة إلى ما نسميه نحن المسلمين البَركة. فقد باركها الله عزّ وجلّ، فأخذت تؤتي ثمارها مضاعفة، نزل عليها المطر وابلاً منهمرًا، أو طلاً قليلاً. وهذا هو حال الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله، فإن الخير الكثير عندهم يؤتي خيرًا كثيرًا. وإن الخير القليل عندهم أيضًا، يؤتي خيرًا كثيرًا. فهم لا يجعلون أياديهم مغلولة إلى أعناقهم، خوفًا من الفقر، وإنما يعطون ما يعطون وإيمانهم بالله أكبر مما يعطون.

وقد ختمت الآية بقول الله عزّ وجل: "وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾"، وقرأ الزهري: "والله بما يعملون خبير" بالياء على الغيبية. والقراءتان متكاملتان؛ لأن إحداهما تجعل الختام (والله بما يعملون بصير) تعقيباً على من سَلَف ذكرهم من هؤلاء وأولئك. والأخرى تجعل الختام خطابًا للمكلفين جميعًا؛ لتوجيه عنايتهم وانتباههم إلى أن المقصود من هذا المثل والتشبيه، هو أنتم أيها المكلفون.

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآيات عجائب نفسية، من القرآن الذي لا تنقضي عجائبه. فالكلمة الطيبة والقول المعروف، يخبران عن قلب طيب ونفس زكية. والكلمة الفظة، والقول الخبيث،



يخبران عن قلب مريض، ونفس معلولة. والإنسان المنفّر لا يستطيع أن يصل إلى قلوب الناس ولا إلى عقولهم، ولو أعطاهم الأموال الطائلة، ولبّى لهم كل حاجاتهم. ولهذا كانت الكلمة الطيبة، هي مفتاح القلوب. وهذا المفتاح يستطيع كل إنسان أن يمتلكه، ومع ذلك فإن أكثر الناس لا يمتلكونه، ولذلك كان التشجيع على امتلاك هذا المفتاح أفضل من الصدقة التي يتبعها أذى.

وهذا يعني أشياء كثيرة، منها أنه على الرغم من أن الصدقة تسدّ حاجة، من حاجات الإنسان الواقع تحت وطأة الضَّنك والفقر، فإن هذه الصدقة تسيء أكثر مما تحسن، إذا اتخذت وسيلة للإيذاء، أو كانت مقرونة بشيء منه، فإن الصدقة المقرونة بالأذى تزول، ويبقى أذاها ماثلاً مدى الحياة. والكلمة الطيبة لا تزول، ويبقى أثرها طيبًا في النفس مدى الحياة. فإذا اقترنت الكلمة الطيبة بالصدقة، كان أثرها أبقى عند الله وعند الناس. ولذلك كانت الدعوة القرآنية واضحة، في أن يبقى الناس على الخير الذي يكتب لهم بالصدقات، دون أن يفسدوه بالمنّ والأذى.

ومن عجائب هذه الآيات أنها دَلَّتْنا على أن الكلمة الطيبة، والصدقة من عوامل تثبيت الإيمان في القلب. وهذا واضح في قوله سبحانه: "وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ". ودلتنا أيضًا على أن الكلمة الطيبة والصدقة الخالصة من الأذى، تتجاوزان تثبيت الإيمان في قلب صاحبهما، لتكونا خيرًا متكاثرًا؛ كالخير الذي يكثر بالخير الكثير "...فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ"، بل كالخير الذي يكثر بالقليل "...فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ". ولا يكتفي القول المعروف، والصدقة الخالية من المنّ والأذى، بأن يكونا تثبيتًا لقلب صاحبهما فقط، بل إنهما يتجاوزانه ليثبّتا قلب المحتاج على طاعة الله، ولذلك شدّد القرآن الحكيم عليهما حتى لا يكونا فتنة للفقراء والمستضعفين.

ومن عجائبها أنها كشفت لنا عن الحقيقة النفسية، للإنسان الذي ينفق ماله رياءً، وأذى، واستعلاء على خلق الله. فقلب هذا الإنسان قاسٍ كالحجر الصَّوَّان. وسرعان ما



تنكشف حقيقته، في موقف من المواقف، شأنه في ذلك شأن هذا الصَّوَّان ما يلبث أن ينكشف ليظهر صلداً قاسيًا، بعد أن ينزل عليه المطر، وقساوة القلب - في التحليل الأخير - هي التي يصدر عنها المنّ والأذى والرياء والاستعلاء على الناس.

أصابها إعصار فيه نار

"أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾".

تقدّم هذه الآية تشبيهًا تمثيليًا لحال من يُبطلون صدقاتهم، بالمنّ والأذى ورياء الناس. وهو تشبيه تظهر فيه الطبيعة التدميرية، للفساد الذي يلحق بأعمال من ينفقون أموالهم مع المن والأذى والرياء. فقد مثلت آية سابقة انكشاف أعمالهم عمّا لا قيمة له، وذلك حين شبهها بالصنوان الذي عليه تراب، فزال بمجرد أن نزل عليه المطر، وكأنها لم تكن شيئًا مذكورًا.

أما هذه الآية، فقد جعلت أعمالهم، وأبرزت لها ظاهرًا خلاّبًا خادعًا، فجعلت هذا الظاهر وكأنه جنة فيها نخيل وأعناب، والجنة هي الحديقة التي فيها أشجار من كل الأنواع. فإذا كانت من نخيل فقط، سميت حائطًا. وقد جمّلت الآية هذه الجنة؛ ففيها نخيل وأعناب، ومن جميع الأشجار، بدليل أن الآية تقول: "لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ". ولا تكون الثمرات كلها موجودة في هذه الجنة، إلا إذا كانت أشجارها موجودة هناك. وإنما خصَّت الآية النخيل والأعناب لكثرة أنواع ثمارها؛ فالنخيل ينتج التمور بأنواعها، والبلح، والرُّطب، وغيرها. والأعناب كثيرة كذلك. ومن هنا، كان مجيئها بالجمع، إشارة إلى هذا التنوع، وتلك الكثرة.

ثم رفعت الآية درجة حسن الجنة من أجل أن ترفع درجة التأثر بتدميرها، فقد وصفتها بأن الأنهار تجري من تحتها. وهذا يعني عدة أمور منها: أن سقيا الزرع والزارع من



هذه الأنهار، وأن متعته في النظر إليها. ورفعت الآية درجة الحاجة إلى هذه الأنهار؛ فقد يكون لصاحبها ذرية ضعفاء، وسيكونون في حاجة إلى خيراتها بعد وفاة صاحبها الذي هو وليّ أمرهم وأبوهم.

دمارُ هذه الجنة ليس خسارة عادية؛ فجنة يكون فيها من كل الثمرات، وفيها الأنهار تجري من تحتها. ثم إن صاحبها أصابه الكبر، وهو بحاجة إليها في ضعفه، كما أن ذرية صاحبها ضعفاء، وهم بحاجة إليها في حياتهم، جنة كهذه لا تكون خسارتها كخسارة أية جنة أو حديقة.

ثم إن الدمار نفسه ليس دمارًا عاديًا؛ إنه الدمار الماحق الساحق الذي لا يبقي ولا يذر. وقد جعلت الآية هذا الدمار على مرحلتين، أولاهما: أنه أصابها إعصار مدمّر، فلم يُبق على شيء. ثانيتهما: أن هذا الإعصار فيه نار، أحرقت المِزَق والأشتات التي بقيت بعد حلول الإعصار.

عندما يصل التصعيد إلى هذه الدرجة، يكون قد بلغ الغاية، في التعبير عن الهدف. ولذلك بدأت الآية بالسؤال الدال على النفي والإنكار. أما النفي فظاهر من دلالة: "أيحب أحدكم..." على معنى: لا يحبُّ أحدكم. وإما الإنكار فيفهم من سياق التشبيه، فعلى الرغم من أن الناس جميعًا، يرون الذي تضمنته الآية، غاية الغايات في التدمير، إلا أن بعضهم - وهم الذين ينفقون مع المنّ والأذى والرياء - يفعل ذلك عمليًا. فهم ينفقون ما يمكن أن يحصلوا به على رضوان الله، ويدخلوا به الجنة، ولكنهم يدمّرون إنفاقهم هذا، ويحرقون ثوابه، بما يمنّون به على الناس، ويؤذونهم به.

(كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون)

هذا الجزء من الآية، يكشف عن الهدف الذي من أجله يبين الله لنا الآيات. ومن عظمة النظم في الآية، أنه جعل التفكر هدفًا، مع أن هذا الهدف نفسه، يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو الاتّعاظ والعبرة والهداية؛ ذلك أن مجرد التفكير ليس هو غاية النهاية



التي يرمي إليها نزول الآيات من عند الله، فالعبرة هي الهدف النهائي كما قلنا، وإنما ضرب القرآن صفحًا عن ذكر الهداية، واكتفى بذكر التفكر، لعدة أسباب منها: أولها: احترام الإسلام للعقل والتفكير، وهو احترام لا نجد له نظيرًا في دين، ولا ملةّ، ولا مبدأ. وثانيها: أن التفكير لا بد أن يوصل إلى النتيجة الحتمية، وهي الهداية إلى الله عزَّ وجلَّ. وثالثها: أن التفكر يسقط التبعية والتقليد الأعمى الذي هو أساس كل علّة من علل الفكر الإنساني. ورابعها: أن التفكر يجعل الإنسان موضوعيًا في تناول الأشياء والحكم عليها. وخامسها أن الهداية التي تكون نتيجة للتفكر والتأمل، تكون أعمق وأرسخ. وسادسها: أن التفكر هو سمة العلماء والأنبياء والمرسلين. وسابعها: أن العبادات نفسها، وأن الالتزام بها في حاجة إلى التفكر.

وثامنها: أن التفكر هو الاستقلال الذاتي الذي لا يخضع للمصالح الضيقة المؤقتة، ولا يكون فيه الإنسان خاضعًا لإملاءات خارجية.

وتاسعها: أن التفكر يجعل الإنسان قادرًا على التمييز بين ما هو خير وما هو شر، وبين ما هو حق أو باطل، وبين ما هو صواب أو خطأ. وعاشرها: أن التفكر متجدد، ويجعل صاحبه متجددًا دائمًا وأبدًا.

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآية عجائب من التوجيه النفسي والتربوي؛ فالمسلم يخاف من سوء العاقبة، ومن إحباط الأعمال، والتحذير من هذين الأمرين واضح من الآية الكريمة. والخوف من سوء العاقبة، هو الذي يدفع المؤمن إلى الحرص على سلامة قلبه، من الشرك والنفاق والأمراض النفسية كلها. وهذا يبرّئ القلب من أن يكون محلاً لشيء من ذلك، ويبرئه من الغفلة عن خالقه سبحانه.

والخوف من سوء العاقبة كذلك، هو الذي يدفع المؤمن إلى الإكثار من فعل الخير، وأن يدعو الله عزّ وجلّ باستمرار، أن يثبته على الإيمان، وأن ينجيه من فتن الحياة.



وهذا واضح جلي في المثل الذي قدّمته الآية. فالذي يكون عنده جنة من نخيل وأعناب، وتجري الأنهار من تحتها، وفيها من كل الفواكه والثمار، فأصابها إعصار فيه نار فدمّرها وأحرقها، إنما يتعرض لفتنة كبيرة ربما لا يستطيع تحملها. وكذلك شأن الإنسان الذي يؤذي الناس بصدقاته، فإنه لا شك مفتون، بالإضافة إلى كونه قد حرم من الخير والنعيم الذي ذاق طعمه.

والخوف من إحباط الأعمال صورة راقية من صور النفس المؤمنة، ولذلك تجد المؤمن حريصًا على أن تكون أعماله خالصة لله وحده؛ خالصة من الرياء، ومن المنّ والأذى والاستعلاء على الناس.

ومن الدروس النفسية العظيمة التي تحملها هذه الآية، حرص المؤمن على الثبات على طاعة الله. فالتمثيل الذي قدمته الآية، يشير إلى عمل ظاهرُه جميل، ولكن نهايته إلى زوال. وينبغي ألا تكون نهاية المسلم كنهاية ذلك الرجل الذي خسر كل شيء؛ فخسر جنته التي ذكرتها الآية، بعد أن تعلقت بها نفسه، وكان في حاجة إليها في كبره، وكانت ذريته في حاجة إليها أيضًا. وإنما يكون الثبات عل الحق، والسلامة من الفتن، عندما يكون الإيمان صادقًا؛ فصدقه هو معامل ثباته، كما يقولون في القياس النفسي والتربوي.

وقضية الثبات على الدين، هي المشكلة الأساسية في الرسالات السماوية، فالذي جاء به المرسلون شيء، والذي صار إليه اتباعهم بعدهم شيء آخر مختلف تمامًا. وسبب هذا أن الثبات على الدين الصحيح، لم يكن هو الهاجس الأكبر، في حياة أولئك الأتباع، فغيّروا وبدّلوا.

ومن العجائب النفسية التي تكشف عنها الآية، الإكثار من حب النفس الإنسانية، للحياة الدنيا وزخرفها وزينتها. فقد لمست الآية هذا في الإنسان، عندما خاطبت وعيه المباشر: "أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ .... فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ". هذه الآية تلمس وجدان الإنسان، وتعلقه بالحياة الدنيا من جانبين، أولهما: أن الإنسان يحب حقًا أن تكون له جنة من نخيل وأعناب. وإذا تأملنا في حقيقة الأوصاف التي ذكرتها



الآية، وجدنا التنوع والكثرة في صنوف الزروع والثمار، فجنة فيها نخيل، وأعناب، وسائر الثمار، والأنهار تجري من تحتها، إلى آخر ذلك مما يحلم به الناس في حياتهم، ويعملون دائبين على أن يحققوه. فهو ليس حلمًا فقط، ولكنه الحلم الدافع إلى توجيه دفة السلوك الإنساني. ولا غرو، فالبيان صادر عمن خلق الإنسان، وعرف نفسه، وخبر سلوكه.

وثانيهما: أن شدة تعلق الإنسان بالحياة الدنيا، تجعله يخاف ويحاذر من أن يقع في مكتسباته شيء من الخطر الداهم. هذا الخوف يوجه حرص الإنسان على التمسك بما آتاه الله، وعدم إخراج حق الله في ما آتاه. وهذا الحرص، في الحقيقة، أكبر خطر يوجه سلوك الإنسان إلى الدمار والهلاك، فسبحان الذي اطلع على نفوس خلقه، فعرف كل ما فيها، وهم يجهلون.

أنفقوا من طيبات ما كسبتم

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ "

بعد أن أخلصت الآيات السابقة الإنفاق من المنّ والأذى والرياء، قدمت الآيات الثلاث التي نحن في رياضها، نموذجًا نفسيًا اجتماعيًا، في تنقية الإنفاق من الشوائب. وليست هذه الشوائب ببعيد من الأذى الذي يمكن أن يكتنف الإنفاق. يقوم هذا النموذج النفسي على أساس أن الإنفاق يقع في يد الله، وأن الذي يقع في يده سبحانه، ينبغي أن يكون أطيب الطيبات. ويروى في هذا المجال أن السيدة فاطمة الزهراء عليها سلام الله وبركاته، كانت تنظف درهمًا، فسُئلت عن ذلك، فقالت: إني علمت أن الصدقة تقع أول ما تقع في يد الله، وإني أحببت أن أتصدق بهذا الدرهم، وما أحببت أن يقع في يد الله إلا نظيفًا.



ويقوم هذا النموذج النفسي المثالي على أساس آخر، وهو أن الصدقة مرآة لصاحبها، فإذا كان طيبًا كانت صدقته طيبة. وإذا كان خبيثًا كانت صدقته مثله. والإيمان عندما يستحكم في القلب، لا يجد الإنفاق الخبيث سبيلاً إلى القلب، ولذلك تجد صاحبه ينتقي من طيب ماله، فينفقه في سبيل الله.

ولا يكون تنفيذ الأمر الإلهي "أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ"، أمرًا ممكنًا إذا لم يكن قلب الرجل الباذل ماله طيبًا. ولهذا فإن الأمر في هذه الآية مزدوج، فهو أمر بالإنفاق كما هو ظاهر، وهو أمر باصطفاء الطيب من الرزق، وإنفاقه في سبيل الله.

ومن عجائب النظم في الآية، أنه لما قال: "مَا كَسَبۡتُمۡ" أخذ يذكرهم، بأنه هو الذي أخرج لهم الطيبات من الأرض. فما ينبغي أن يكافأ الطيب بنقيضه، وما ينبغي أ ن تُرَدّ السعة في الرزق، بتقتير في الإنفاق، أو اختياره من خبيث المال.

وقد قيل في سبب نزول الآية، إن الرجل كان يأتي بالقنو، وهو العذق وما فيه من الحشف، فيعلقه في المسجد يأكل منه الفقراء، فنزلت الآية.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود من قوله تعالى: "مَا كَسَبۡتُمۡ"، هو عروض التجارة. والحق أن اللفظ أعم من ذلك؛ فهو يشمل عروض التجارة والماشية، وما أخرج الله لعباده من الأرض. وعلى ذلك يكون لفظ الكسب هنا عامًا، ويكون قوله: "وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۗ" خاصًا بعد عام، والتخصيص بعد العموم أسلوب قرآني معروف في التشريع خاصة.

وقوله سبحانه: "وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۗ" فيه لفتات قرآنية عظيمة، منها أن الذي أخرجه الله عزّ وجلّ للمسلمين، إنما هو للمسلمين، وينبغي ألا يكون إلا للمسلمين. وهذا مفهوم من قوله تعالى: "أَخۡرَجۡنَا لَكُم". وجعلُ ذلك لغير المسلمين خيانة لله، وخيانة للمسلمين؛ لأنه تصرف بحقوقهم غير مشروع.



وما أخرجه الله من الأرض كثير؛ فمنه الزروع والثمار، ومنه المعادن والنفط وغير ذلك. وفي كل أولئك نفقة، والنفقة هذه، إما أن تكون الزكاة، وإما أن تكون الخمس، وإما أن تكون صدقة التطوع. والدليل على أن الإنفاق يشمل بعمومه جميع الأنواع المذكورة، أن الذي يخرج من الأرض، إما أن يكون زرعًا، وإما أن يكون من ركاز الأرض (كالمعادن والنفط والفوسفات وغيرها). فإذا كان من الزروع والثمار، فقول الله عزّ وجل، في فرض الإنفاق منه واضح، وهو قوله سبحانه: "وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ". وحقه الذي يؤدّى يوم حصاده، يجب أن يكون من طيب ما حصد. وإذا زاد على الفرض، فأنفق منه يوم حصاده تطوعًا زائدًا، كان عليه أن ينفق من طيب ما حصد.

وإذا كان الذي أخرجه الله من الأرض من المعادن، أو النفط، أو سائر أنواع الركاز، ففيه الخمس على الوجوب.

(ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون)

أصل الفعل (تيمّموا): تتيمَّموا، حذفت منه التاء الأولى التي للمضارعة. ومعنى الفعل (تيمّم) قصد. والخبيث: ما ليس فيه نفع، وما تستقبحه النفس وتكرهه. وقد ردّ ابن العربي قول من قال إن الخبيث هو الحرام، فقال: وهذا تفسير منه للغة بالشرع، وهو جهل عظيم (أحكام القرآن ١/٢٣٦).

قلت: هذا الكلام فيه خلط شديد، وتحامل ليس في محله، أما أن اللغة تفسّر بالشرع، فهذا لا سبيل إلى ردّه. فإن الألفاظ الإسلامية كلها، لا تفسّر إلا بمقتضى ما حدّده الشرع لها من معانٍ. فالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، والإسلام، والإيمان، والنفاق، والجهاد، وغير ذلك من الكلمات الإسلامية لا تفسر إلا بالمضمون الإسلامي، هذه واحدة.

وكنت أرجو أن يقف ابن العربي رحمه الله، عند خطأ من يفسر كلمة الخبيث بالحرام، في هذا السياق تحديدًا. فالحرام خبيث لا شك في ذلك، ولكن الحرام ليس هو



المقصود بقوله: "وَلَا تَيَمَّمُوا ٱلْخَبِيثَ"؛ لأن الحديث عن الإنفاق في كتاب الله، لا يكون إلا في ما أحلّه الله، فالحرام إذن ليس موضوع حديث في هذا السياق. وإنما موضوع الحديث، ما كان غير صالح للانتفاع به حتى مع كونه حلالاً، أو اكتسبه صاحبه من حلال، أو كان مما تأنفه النفس، وإن كان أصله من حلال.

(ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه)

يبين الله أن الذين ينتقون ما لا نفع فيه، ليتصدقوا به، ما كانوا هم أنفسهم ليأخذوه، لو أن أحدًا قدّمه إليهم. وليس المقصود أنهم لن يأخذوه فقط، ولكن المراد أنهم كانوا سيستكرهون ذلك، وينفرون منه. فكأنه يقول لهم: لا تؤذوا الناس بما لا تحبون أن يؤذيكم به أحد. وكأنه يقول لهم أيضًا: أنتم لستم خيرًا من الناس الذين تتصدقون عليهم بالخبيث الذي تأنف منه أنفسكم، فلا تحقروهم بذلك. وكأنه يقول لهم أيضًا: إن تخلصكم من هذا الخبيث الذي لا نفع فيه، وكراهيتكم له، لا ينبغي أن يكون بإيذاء الذين تعطونهم إياه.

ولكن هؤلاء الذين ينفقون الخبيث الذي لا نفع فيه من المال، كانوا سيأخذونه مضطرين، لا مختارين. وذلك يدفعهم إلى أن يغمضوا أعينهم على سوئه، لمجرد كونهم مضطرين. فيكون قبولهم إهانة كبيرة لا يحتملونها إلا إذا أغمضوا أعينهم عن شرها؛ كأن يجد الإنسان نفسه مضطرًا إلى السكوت خوفًا من أذى أكبر من هذه الإهانة.

وتذكير الله لهم بأنهم ما كانوا يقبلون هذا الخبيث، إلا أن يغضوا الطرف أدبًا، أو خوفًا، أو مجاملة، تذكير بأن كرامة الإنسان لا يجوز أن تُمسّ. وإذا كان الظاهر أنهم يحسنون إليهم، فهم في الحقيقة ينالون منهم، ويؤذون مشاعرهم، ويعتدون على كرامتهم.



(واعلموا أن الله غني حميد)

يدل هذا التعقيب الرباني، على احترام القرآن لكرامة الإنسان، فإن الله غني عن خبيث المال الذي لا نفع فيه، يرفضه لأنه يسيء إلى الإنسان.

(الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء)

يكشف هذا الجزء من الآية، عن السرّ الذي يدفع المنفقين، إلى انتقاء أسوأ ما عندهم لينفقوه. فالشيطان يخوفهم من الفقر، هذا هو السبب الرئيسي في كونهم ينفقون أسوأ ما عندهم. ولكن الآية لم تقل: الشيطان يخوفكم الفقر، بل: "ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ" لأسباب كثيرة منها: أن الشيطان يصعّد لهم الخوف، حتى يصبح وكأنه وعد ينتظرونه، إذا هم أنفقوا من طيب الرزق. فهو إذن لا يخوّفهم فقط، بل يبث في نفوسهم تخويفه قائلاً: أنتم على موعد مع الفقر إذا فعلتم.

ومنها أيضًا أن الآية تريد أن تذكرنا أن ما يعد به إبليس كذب، لا ينبغي أن يتعلق به أحد، كما حكى القرآن عنه مقولته التي يقولها لأتباعه في جهنم: "إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ". (إبراهيم ٢٢).

وفي هذا الجزء من الآية، معالجة نفسية عظيمة للحرص الذي يمنع الإنسان من أن ينفق من خير ماله. ذلك أنه إذا علم الحقيقة التي يبثّها الشيطان في نفسه، تبيّن له بما لا يقبل الشك، أن الحرص الشديد على الدنيا، ما هو إلا نتيجة لما يبثه الشيطان في نفسه.

وصفت الآية الشيطان بأنه يأمر بالفحشاء، وهو اسم لكل قول أو فعل، بالغ السوء والقبح، مستحق للإنكار والذم شرعًا أو عرفًا. وإن الإشارة إلى أمر الشيطان بالفحشاء في هذا السياق، هو من بدائع النظم القرآني. فالشيطان يخوف الإنسان من أن يحلّ به الفقر، إذا هو أنفق من طيب ماله في سبيل الله. ولكن هذا الإنسان لا ينتبه إلى أن



الشيطان قد أمره، فانصاع لأمره، فأخذ يبدّد أمواله على الفحشاء والمنكر، وعلى كل ما من شأنه أن يؤذيه في الدنيا والآخرة.

هذه إذن مفارقة عجيبة، تريد الآية أن تكشف النقاب عنها؛ لتفضح التناقض في نفس هذا الإنسان. وإن النظر في الفعلين (يعدكم) و (يأمر) ليكشف عن دقة كلام الله عزّ وجلّ. فالشيطان لا يجرؤ أن ينهى الإنسان، نهيًا مباشرًا عن الإنفاق في سبيل الله. ولكنه يوسوس له، بكل ما يجعل نتيجة وسوسته، خوفًا من الإنفاق؛ حتى لا يحل به الفقر، فيكف عن الإنفاق. أي أن الكف عن الإنفاق، إنما كان نتيجة قناعة خاطئة، ولذلك جاء الفعل (يعدكم) ليبرز الجانبان: الواعد والموعود واضحين، وإن كان الموعود وهو الخائف من الإنفاق هو الأبرز؛ لأنه هو الخائف، وهو الذي ينتظر تحقيق الوعد إذا أنفق. وأما في حال الأمر بالفحشاء، فالمأمور ضعيف مستسلم، ينقاد انقيادًا أعمى لأمر الشيطان له بفعل الفحشاء، والأمر مباشر، فما يجد هذا الضعيف المستسلم للأمر، إلا أن يقع في الفواحش التي يزيّنها له الشيطان، ويأمره بفعلها.

(والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً)

في هذا الجزء إبطال لفعل الشيطان؛ فإن الذي يعده الله عزّ وجلّ أن يغفر له إذا أنفق، وأن يتفضل عليه بمزيد من النعم، لا يمكن أن يقع ضحية لوعد الشيطان، ولا لأمره.

ومن الواضح من منطوق هذا الجزء من الآية، أن الإنفاق بنفس طيبة، من طيب الرزق، سبب من أسباب المغفرة. وعلى ذلك يكون الاستغفار طريق اللسان والقلب إلى المغفرة؛ وتكون التوبة طريق الفعل والسلوك إلى المغفرة، ويكون الإنفاق من طيب الرزق سبيل الملكية إلى مغفرة الله تعالى.

والفضل هو الزيادة. والمقصود ما يجعله الله من بركة، ونماء، وطهر، وعوض، ونفع في مال المنفق. وقد يؤول الفضل هنا، بأنه ما زاد على المذكور مباشرة، وهو المغفرة، فكأنه يعدكم مغفرة وزيادة. والمعنيان صحيحان، وما من مانع يمنع أن يكونا مقصودين جميعًا.



(والله واسع عليم)

هـذا تعقيب على قـوله تعـالى: "وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًاۗ". فهـو مـن وجـهٍ تفسير للمغفرة والفضل، وهـو من جهـة ثانية توسيع لهما؛ فكأنه قـال: يعـدكم مغفرة وفضلاً، وفوق هـذا فهو واسع عليم، يوسع في المغفرة والفضل ما يشاء. وهو من وجه ثالـث حض على الإنفاق والتوسعة على خلق الله؛ فكأنه قال: أنفقوا حتى يوسع الله عليكم بسعته وعلمه، فسبحانه من واسع عليم.

(يؤتي الحكمة من يشاء)

الحكمـة اسـم دال على رجاحـة العقـل، الـتي تـضبط السلوك قـولاً وفعـلاً، بما يستوعب الأحـداث والأشـخاص، على مـستوياتهم المختلفة في الـتفكير. وإنما سمـيت الحكمـة بهـذا الاسـم؛ لأن صـاحبها قـادر على أن يُحكِم زمـام الأمـر فيحكمه ويضبطه، ويتـصرف منضبطًا بما يجعلـه مسيطرًا على الحدث ومحدثيه. ومجيء الحكمة في هذا السياق، هو من بدائع النظم القرآني.

(وما يذّكّر إلا أولو الألباب)

(يذكّر) أصـله: يتذكر، حـذفت مـنه فتحة التاء، فصارت (يَتْذكّر)، ثم أدغمت التـاء في الـذال. والتذكر هو استدعاء ما قد نُسِي؛ **فهو حفظ متقطع، والحفظ ذكر متصل.** وأما كـون التذكـر استدعاء فيعني الإحساس بالشيء وتخيّله، وإخضاعه مرة أخرى، إلى الإدراك. فإذا كان هذا الإدراك متصلاً سميناه حافظة، وإن كان متقطعًا سميناه تذكرًا.

ومـا دام التذكـر حافظـة مـتقطعة، وإدراكًـا غـير متصل، فلماذا جعله القرآن صفة لأولـي الألـباب؟ ولماذا لم يختر الحافظـة التي هـي أقوى منه لتكون صفة لهم؟ قلت: لأن التذكـر هـو الآلية التي بمقتضاها تـستدعى العلاقـة، بـين الأمثال التي ضربها الرحمن، في الآيات السابقة، والمضامين الدلالية المقصودة منها.



وأولو الألباب هم أصحاب العقول، والمقصود العقول النّيرة. فهو لفظ عام أريد به الخصوص. و (أولو) ملحق بجمع المذكر السالم، ليس له مفرد من لفظه، والألباب هي العقول أو القلوب. والفرق بينهما أن العمليات التي يكون التفكير الذهني المجرد، هو الأظهر والأغلب، نسبناها إلى العقل، وإذا كانت العمليات التي يكون الوجدان هو الأظهر فيها نسبناها إلى القلب، كالغضب، والحب، والكراهية.

والمقصود بأولي الألباب في هذه الآية، مَن حَمَل تفكرهم مضامين العقل والوجدان معًا. فلا فرق بينهما من حيث خضوعهما للأمر بالتفكر، فإن قيل: أين الأمر في قوله سبحانه: "وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾". قلت: الأمر إما أن يكون مباشرًا، كما في (افعل)، وإما أن يكون طلبًا يمثله بيان، أو خبر، أو تشبيه، كما في الآية التي نحن في رياضها.

ذلك أن السياق يتحدث عن أناس ينفقون طيبًا عن طيب نفس؛ ليكون هذا الذي ينفقونه مؤونة لهم في الآخرة فهؤلاء حكماء. ويتحدث عن أناس يقعون فريسة للشيطان؛ فهم لا يقدرون الأمر حق قدره، ولا يحكّمون عقولهم؛ فهؤلاء بعيدون عن الحكمة.

والعلم ليس هو الحكمة؛ إذ يمكن أن يكون الإنسان عالمًا، من غير أن يكون حكيمًا. ولكن استخدام العلم في الوصول إلى الحكمة، أمر لا شك في عظيم فائدته. ذلك أن العالم قادر على موازنة الأمور، وربط الأحداث والمواقف بعضها ببعض، بما لا يستطيعه غير المتعلم. ثم إن العالم يستخدم طرق التفكير العلمي، في محاكمة الأشياء، والوصول إلى النتائج الصحيحة، أو هكذا يفترض أن يكون الأمر.

ولكن ثمة عوامل كثيرة، تتدخل في تكوين البناء الذهني، الذي يتحكم بالقول والسلوك. وليس من السهل على كثير من الناس، أن يتجاوزوا هذا العوامل، فيظل الواحد منهم، أسيرًا لها مهما بلغ من العلم. ومن هنا، فإن قوله سبحانه: "يؤتي الحكمة من يشاء"، يحمل دلالة ضمنية على أن الحكمة من شأن الله عزّ وجلّ، يعلمها لمن يشاء



خلقه ؛ فهي لا تكتسب بالطريقة نفسها التي يكتسب بها العلم، ومن هنا كانت المغايرة بينهما.

والله عزّ وجلّ لا يشاء إلا خيرًا ؛ فمن اختاره الله ليؤتيه الحكمة، فهو من أهلها ؛ من حيث إن الله هو الذي آتاه إياها ؛ لا من حيث قدرته هو فقط.

(ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا)

هذا تقرير وصفي جاء عن طريق الشرط. وكونه وصفيًا يعني أن الآية تصف الذي يؤتى الحكمة بأنه قد أوتي الخير الكثير. هذا وصف، تحقق عن طريق الشرط، من أجل أن يدل على انتفاء جواب الشرط، إذا انتفى فعله ؛ فكأنه قال: ومن لم يؤت الحكمة فقد خسر خسرانًا كبيرًا، والخير المقصود هو خير الدنيا والآخرة.

التوجيه النفسي والتربوي

من العجائب النفسية والتربوية في هذه الآيات، أن عزّة النفس عند المرء، يجب أن تكون مقياسًا لعزة نفوس الآخرين، لا أن تكون عزة نفسه، حاجبًا له عنهم. وهذا واضح من قول الله عزّ وجل: "وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ". فكما لا تسمح للإنسان عزة نفسه وكرامته، أن يؤذي أحد هذه الكرامة، بأن يقدم له هدية أو تقدمة هَيّنة سيئة، كذلك يجب ألا يسمح لنفسه أن يفعل ذلك مع الناس. ومقياس ذلك عزة نفسه هو، وكرامته هو. فلينظر في ما يقدمه للناس ؛ فإذا كان هو لا يقبل أن يقدم إليه، فعليه ألا يقدمه لغيره، مهما كان الدافع. وغالبًا ما يكون دافعه إلى ذلك، هو إرادة التخلص من الشيء الذي يريد أن يتصدق به، فإذا استفتى الإنسان نفسه، ووجد أن الذي سيتصدق به، مما يؤذيه إذا قُدم إليه، فعليه أن يكف عن مثل هذه الصدقة. وإذا وجد أن الذي سيتصدق به، له محل في نفسه، ويمكن أن يقبله إذا قدّم إليه، فهو خير إن شاء الله، وفي الحالين، كانت عزة نفسه حكمًا على ذلك.



ومن عجائب النفس الإنسانية كما وضحتها هذه الآيات، أنها تحدثت عن الخوف من الفقر، باعتباره دافعًا من الدوافع السلبية للسلوك، وعلى الرغم من كونه دافعًا سلبيًا، فإنه من أقوى الدوافع؛ لأنه يدفع الإنسان إلى البخل وعدم الإنفاق. وإنما كان بهذه القوة؛ بسبب أن الشيطان هو الذي يقوّي هذا الدافع، ويعمل على تمكينه في قلب الإنسان. ولكن هذه القوة لا تلبث أن تتداعى وتسقط، إذا علم أن الله عزّ وجل قد حذّره من الشيطان، وأنه لا خير في من لا يسمع نداء الخير. ويسقط هذا الداعي من النفس الإنسانية، إذا علم أن وراء النفقة الصادقة، غير المتبوعة بشيء من الأذى والرياء، مغفرة من الله.

ومن عجائب النفس الإنسانية كما وضحتها الآيات، أن الخوف من الفقر دافع إلى ارتكاب الفواحش؛ فهو الذي يدفع الناس إلى أكل بعضهم أموال بعض، وإلى أكل الرّبا، وإلى الغش، والاحتكار، والسرقة. وبذلك يكون الخوف من الفقر وارتكاب الفواحش صنوين، وإن كان أحدهما دافعًا للآخر.

إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي

"وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٢٧٠﴾ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾".

ما زال الحديث موصولاً عن الإنفاق. وكل آية تتناول منه وجوهًا، وتوضح له أحكامًا. والآية التي نحن في رياضها، تبدأ بالحديث عن النفقة بعمومها، وأن الله يعلم ما ينفقه الإنسان، إن كان في طاعة أو معصية.

وقبل أن يستكمل الشرط "وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ" ركنه الثاني، وهو الجواب، عطف عليه النذر، وهو وعد بالإنفاق، موقوفاً على تحقق أمر يرغب فيه الإنسان، كأن يقول: لئن حدث كذا لأتصدّقنّ بكذا وكذا.



(وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه)

كان النذر معروفًا في الجاهلية. ولم يسقط في الإسلام الوفاء به، والالتزام بأدائه، ما لم يكن في إثم أو معصية. فقد أخرج البخاري في صحيحه، أن عمر بن الخطاب قال: "يا رسول الله، إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، فقال صلوات الله وسلامه عليه: "أوفِ بنذرك"". وهذا يدعو إلى التوقف والتأمل، فالإسلام يَجُبّ ما قبله، فالكافر عندما يُسلم، لا يُطالب بأن يقضي صلاة ولا صيامًا ولا زكاة، لأن هذه العبادات تفرض عليه من لحظة إسلامه. ولما كانت هذه العبادات فرائض، والداخل في الإسلام ليس مطالبًا بشيء منها، فمن باب أولى ألا يكون المسلم مطالبًا باعتكاف، لم يفعله في الجاهلية، ولكنه مطالب بالوفاء بالنذر، فيكون شأن النذر الذي كان في الجاهلية، كشأن الدَّيْن (بفتح الدال المشددة)؛ فهو مطالب بأدائه؛ لأن إسلام المرء لا يسقط عنه أداء الدَّين، وكذلك شأن النذر؛ فهو دَيْن لا بد من أدائه.

وقد نَذرت امرأة عمران ما في بطنها لله محرَّرًا: "﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾" (آل عمران ٣٥).

ولم أجد في القرآن، ولا في السنة، ما يحض على النذر. ولكن النصوص واضحة الدلالة في وجوب الوفاء به، فقد أثنى الله عزّ وجلّ على بعض عباده الصالحين فقال: "﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾".

ولكن أحدًا غير مكلف بأن ينذر أصلاً أن يفعل خيرًا من الخيرات. لكنه إذا نذر وجب عليه الوفاء، والنذر لا يقدم شيئًا ولا يؤخره. وقد جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "النذر لا يقدم شيئًا ولا يؤخر، ولا يردّ شيئًا، ولا يأتي ابن آدم بشيء لم يكن قُدِر له، ولكنه يُستخرج به من البخيل".

جواب الشرط "فإن الله يعلمه" يعني أن علم الله يحيط بما قد ينذر بعض الناس أن يفعلوه، ثم ينسونه أو يتناسونه بعد ذلك، ففي هذا الجزء من الآية تحذير من أن يفعلوا ذلك، لأن الله عليم به.



(وما للظالمين من أنصار)

ذكر الظالمين في هذا التعقيب، فيه تحذير شديد، من أن يظلم الإنسان نفسه، بإفساد نفقته بالمنّ والأذى والرياء، أو بعدم الوفاء بالنذر.

(إن تبدوا الصدقات فنِعمّا هي، وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم)

قيل في سبب نزول الآية إنه لما نزل قوله تعالى: "وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ"، قالوا: "يا رسول الله، صدقة السرّ أفضل أم صدقة العلانية؟" فأنزل الله هذه الآية.

اختلف العلماء بشأن دلالة (الصدقات)؛ فقال بعضهم: إن (الصدقات) تدل على المفروضة، وقد انتهوا إلى أن إظهار المفروضة جائز، وأن كتمانها أفضل. وقال آخرون: إنها صدقة التطوع التي يجوز إظهارها، وكتمانها أفضل.

وقال فريق ثالث: إن صدقة الفرض علنًا أفضل من صدقة الفرض سرًا. وإن صدقة التطوع سرًا، تفضل صدقة التطوع علنًا، ومن القائلين بهذا ابن عباس، رضي الله تعالى عنهما.

وقد نسب ابن عاشور إلى جمهور العلماء، أنهم يقولون: "إن اخفاء صدقة الفرض والنفل أفضل" (التحرير والتنوير ٣/٦٨).

وثمة رأي تفصيلي لابن العربي، إذ يقول: "والتحقيق فيه أن الحال في الصدقة، تختلف بحال المعطي لها، والمعطى إياها، والناس الشاهدين لها. أما المعطي فله فائدة إظهار السّنة وثواب القدوة، وآفتها الرياء والمنّ والأذى. وأما المعطى إياها، فإن السّرّ أسلم له من احتقار الناس له، أو نسبته إلى أنه أخذها مع الغنى عنها وترك التعفف. وأما حال الناس فالسرّ عنهم أفضل من العلانية لهم، من جهة أنهم ربما طعنوا على المعطي لها بالرياء، وعلى الآخذ لها بالاستغناء، ولهم فيها تحريك القلوب إلى الصدقة" (أحكام القرآن ١/٢٣٧).



ومن الواضح في نظم الآية، أن الجزء الثاني منها يتحدث عن صدقات تدفع إلى الفقراء مباشرة. تقول الآية "وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ". ولما كان ذكر إتيان الصدقة للفقراء موجودًا في الجزء الثاني من الآية، دلّ ذلك على أن الجزء الأول منها، لا يتضمن إعطاء المتصدق الصدقة للفقراء مباشرة. وهذا يكون عندما تدفع الصدقات إلى بيت المال، و مؤسسة الزكاة، أو الجمعيات المعنية بالإنفاق على الفقراء ومساعدتهم. في هذه الحال، لا مانع من إبداء الزكاة والصدقة ولا حرج، يستوي في ذلك فريضة الصدقة وتطوعها ما لم يكن في ذلك رياء، أو منّ، أو أذى. وإن أعطيت للفقراء مباشرة، فالخير في الكتمان يستوي في ذلك أن تكون الصدقة فريضة أم تطوعًا. هذا هو الذي نراه في هذه المسألة ويطمئن إليه القلب.

وقد امتدحت الآية من يُبدون الزكاة، حين قالت: "إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ". ولم ترد (نِعِمّا) في القرآن إلا مرتين، هذه إحداهما، والأخرى هي قوله تعالى: "إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ" (النساء ٥٨). فالمدح بـ (نِعِمّا) غاية، وهي مكونة من فعل المدح الجامد (نِعْم)، والاسم الموصول (ما)، ثم أدغمت الميمان وكسرت العين.

قرأ ابن عامر، وحمزة، والكسائي، بفتح النون، وكسر العين، وتشديد الميم (نَعِمّا). وقرأ ورش، وابن كثير، وحفص، ويعقوب بكسر النون والعين (نِعِمّا). وقرأ قالون، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، بكسر النون واختلاس حركة العين بين الكسر والسكون. وقرأ أبو جعفر بكسر النون، وتسكين العين، وتشديد الميم، وهذه القراءات تمثل نطق الكلمة في لهجات عربية مختلفة.

وقوله تعالى "فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ" دليل على أن الإنفاق بالسرّ أفضل، عندما يُعطي المتصدق الفقير مباشرة، عن غير طريق بيت المال، أو غيره من المؤسسات، سواء أكانت الصدقة فريضة أم تطوعًا. و (خير) صفة مشبهة، وهو في هذا السياق اسم تفضيل.

وأما قوله: (ويغفر لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم) ففيه دلالات كثيرة منها أن المغفرة والتكفير عن السيئات، مقصود بها في هذا السياق، من يكتمون صدقاتهم



ويُسرّونها، عند إعطائها للفقير مباشرة. وهذا المعنى قوي جدًا؛ لأن العطف يلحق بأقرب معطوف عادة.

ومنها أن تكون المغفرة والتكفير عن السيئات، مقصودًا بها من يعلنون صدقاتهم ويُسرّونها جميعًا، وتكون الواو استئنافية. ويقوّي هذا المعنى، أنه من الطبيعي أن يكون الجزاء، وهو المغفرة والتكفير عن السيئات، لجميع من ينفقون من غير منّ ولا أذى ولا رياء لجميع من ينفقون، لا لمن يسرّون الصدقة فقط، وأنت ترى أن المعنيين قويّان.

والمغفرة والتكفير عن السيئات، لفظان مختلفان، يدلان على معنيين مختلفين، فالمغفرة للذنوب الكبيرة، والتكفير عن السيئات، عفو عن الذنوب الصغيرة.

قرأ ابن عامر، وحفص، والحسن، والأعمش (ويكفّرُ) بالياء ورفع الفعل، وقرأ الحسن، والأعمش (ويكفّرَ) بالياء ونصب الفعل بأن مضمرة، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وأبو بكر بن عاصم، ويعقوب، وابن محيصن، واليزيدي (ونكفرُ) بالنون ورفع الفعل، وقرأ نافع، وحمزة، والكسائي، وعاصم، وأبو جعفر، وخلف (ونكفره) بالنون وجزم الفعل.

(والله بما تعملون خبير)

الخبر في هذا السياق، دالة على علمه تعالى بكل ما سبق ذكره، من إظهار للصدقات، وإخفاء لها، وعلمه بذنوبنا وسيئاتنا، وكل ما يصلح أحوالنا مما وجّهنا إليه.

التوجيه النفسي والتربوي

من عجائب النفس الإنسانية، كما كشفت عنها هاتان الآيتان، أن حب الخير في النفس المؤمنة، هو الذي يدفع إلى فعل الخير. ولما كان ذلك كذلك، فإن المؤمن لا يتوقف عن الإنفاق؛ إذ المسألة ليست مرتبطة برغبة آنية، ولا انفعال لحظي يدفع إلى الإنفاق، ولكنها رغبة دائمة في الإنفاق الدائم.



وقد ميّزت الآية الأولى بين النفقة والنذر. وفي هذا التمييز ما فيه من كشف عن خفايا النفس التي لا يعلمها إلا خالقها سبحانه. فالنفقة، كما قلنا، إنما تكون صادرة عند المؤمن، عن حب يدفع إلى فعل الخير. ولكن النذر شيء آخر؛ فهو في حقيقته النفسية، اشتراط الإحسان والإنفاق وفعل الخير، بحدوث أمر نرغب فيه. ولكن الناس لا يقصدون منه الاشتراط على الله، ولذلك تجاوز الحق سبحانه عن حقيقة النذر اللغوية، وجعله بفضله وكرمه، دينًا واجب الأداء. أي أنه لا يتقبله عند إحداثه، ولكنه يتقبله عند الوفاء به. ولذلك قال الله عزّ وجل، عن امرأة عمران، عندما وضعت مريم عليها السلام: "قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ". فالقبول إذن يكون عند الوفاء بالنذر، لا عند إحداثه؛ لأن إحداثه ليس خيرًا في ذاته. وإذا لم يفِ به صاحبه، حاسبه ربّه تعالى على ذلك. وعليه، ينبغي أن يكون حرص المؤمن شديدًا على الوفاء بالنذر، وألا نتجاهل الوفاء به، وقد قال ربنا في التحذير من ذلك: "أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ".

ومن عجائب الآية الثانية، مما كشفته من خبايا النفس الإنسانية، أن النفس تحب الظهور. ولذلك كان العلاج في أن ينفق الإنسان سرًّا إذا خاف من الرياء. فهو بهذا الاعتبار، يعالج المسألة من حيث تعلقها به، خاف من الرياء أم لم يخف. فالإنسان المتصدق لا تنتهي مهمته بمجرد أن يقدم النفقة إلى مستحقيها. إنه مطالب بما هو أكثر من ذلك؛ إنه مطالب بأن يراعي مشاعر المحتاج الذي لا يحب أن يراه الناس، وهو يأخذ الصدقة من الأغنياء. مراعاة النفس الإنسانية، باعتبار المنفق، والمنفق عليه معًا، دليل على أن هذا القرآن، هو كلام العزيز الديان.

وقول الله عزّ وجلّ: "وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾"، يتضمن بالضرورة، أن ما جاء في القرآن من توجيه، وتعليم، وإرشاد، مؤاتٍ لما يعلمه الله تعالى منّا، ومن خبايا



نفوسنا. فالإرشادات الإلهية، في الإنفاق وغيره من قضايا التشريع، إنما جاء من حاجتنا إلى معالجة هذه القضايا. ولا أحد يعلم بحقيقة النفس الإنسانية وتقلباتها، إلا الذي خلقها وهو الخبير بها. فخاتمة الآية ليست تعقيبًا على ما سبقها فقط، ولكنها إلى جانب ذلك بلاغ من الله، بأن ما أمرنا به هو الذي يصلح لنا، ولا يصلح لنا غيره، لا في الدنيا، ولا في الآخرة.

ليس عليك هداهم

"۞ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ".

ذكر الرواة - في سبب نزول الآية - أقوالاً متعددة، مؤداها أن بعض الصحابة كانوا يتحرجون من أن ينفقوا على من كان محتاجًا أو فقيرًا من أقاربهم المشركين، فنزلت الآية.

وقد ذكر الإنفاق في الآية ثلاث مرات لفظًا؛ للإمعان في حضّ المسلمين عليه، وعدم ربطه باتفاق الدين؛ فالإحسان هو الإحسان، والآية هذه من عجائب القرآن التي لا تنقضي.

ذكر الإنفاق أول مرة باعتباره رصيدًا للمسلم في الآخرة، : "وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ". فقد جعل جواب الشرط (لأنفسكم) غير مفصل؛ من أجل الدلالة على الحضّ عليه، فكأنه قال: هو لكم قلّ أو كثر. وفي هذا حضّ على الإكثار منه، ولكنه عندما خصّهم به قال: "فلأنفسكم" ولم يقل: "فلكم"، حتى يكون هذا الرصيد مختصًا بصاحبه نفسه. ولو قال: "لكم"، فربما فهم منه أن الإنفاق يكون نفعًا مشتركاً. فلا يوجد ما يمنع من الفهم ساعتئذٍ أن المنفق يستفيد من الأجر، وأن المنفق عليه يستفيد منه دنيويًا.



فالتعبير بـ "فلكم" يؤدي هذا المعنى. والنص الحكيم لا يريده، وإن كان صحيحًا، فهو يريد ما تنفقونه هو لكم أنفسكم أيها المنفقون، وليس لكم ولغيركم.

أما المرة الثانية التي ذكر فيها الإنفاق، فكانت على نحو آخر وهو: "وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِۚ". ذكر صاحب التحرير والتنوير أن هذه جملة خبرية مستعملة في معنى الأمر (٣/ ٧٢).

ولو أننا نظرنا في هذا التركيب العجيب، ضمن سبب نزول الآية، لوقفنا على معنى آخر غير الذي قاله الشيخ رحمه الله. يظهر هذا المعنى على النحو الآتي: وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله، ففيم تتحرجون من الإنفاق، على من ليس مسلمًا من أقاربكم؟ وهذا يعني في التحليل الأخير أن ابتغاء وجه الله في الإنفاق، لا يضر المسلم أن ينفق ماله على من كان محتاجًا، ما دام وجه الله هو المقصود. فهذه إذن جملة خبرية، يقصد بها رفع الحرج عن وضع الصدقة في من يستحقها، ما دام وجه الحق سبحانه هو المراد.

وأما المرة الثالثة التي ذكر فيها الإنفاق، فيه قوله سبحانه: "وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ"، فهي عجيبة أخرى من عجائب هذه الآية. والحض على الإنفاق والتشجيع عليه أمر واضح في هذا الجزء من الآية. ولكن في الآية أبعادًا أخرى، منها أن الإنسان قد يجد ما ينفقه يسيرًا، أي أنه يستقله، بدلالة حرف الجر الذي يسبق اسمًا نكرة "من خير"، فيجده الإنسان قليلاً غير وافٍ. هذا القدر اليسير الذي رآه المنفق غير وافٍ، يوفّيه الله سبحانه بالثواب فَيَعْظُم، حتى يكون عند الله عظيمًا.

وأما قوله "وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ۝"، إشارة إلى كل يسير من المال، تنفقه في سبيل الله، فلا يضيع عند الله. والمقصود بكونهم لا يظلمون عند الخلاق العدل الكريم، أنه لا يحرمهم من الأجر والثواب. وعلى ذلك، فإن معنى "وأنتم لا تظلمون" هو: وأنتم لا تُحرمون أجوركم.

في الآية مبادئ عظيمة، ينبغي أن نقف على أهمها وهي:



١ - اختلاف الأديان لا يحجب الإحسان

لقد قررت الآية هذا المبدأ بوضوح. فاختلاف الأديان ليس سببًا مقبولاً عند الله، لحجب النفقة عمن يحتاجها من الأقارب غير المسلمين. وقد بدأت الآية بالنفي "﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ" ، وفيه قدر ظاهر من العتاب، على من حجبوا النفقة، عن أقاربهم غير المسلمين.

٢ - ليس في حجب النفقة مصلحة

قد يقال إن النفقة يمكن أن تتألف قلوب من نرغب في إسلامهم، أو ترسيخ الإسلام في قلوبهم، ولكن حجب النفقة ليس فيه فائدة ترجى. وهذا المبدأ واضح في هذه الآية.

٣ - حق الله لا يحجب

لما كانت النفقة ابتغاء وجه الحق سبحانه، فليس من حق أحد أن يسقط هذا الحق، أو أن يحجبه. وهذا ظاهر في منطوق الآية ؛ فقد جاء فيها : "﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ". وهذا يتضمن أنه لا يحق لك أن تعاقبهم بإسقاط النفقة. فقوله : ليس عليك، يتضمن أنه ليس لك أن تسقط عنهم النفقة، بسبب ما ليس عليك.

٤ - ابتغاء وجه الله لا يسقط

لما كان هدف المسلمين في حجب النفقة عن أقاربهم غير المسلمين، هو أنهم ليسوا مسلمين، ولما كان الإنفاق هو ابتغاء وجه الله ومرضاته، فإن الهدف الأول يسقط، ويبقى الهدف الثاني.



التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآية دروس نفسية تربوية عظيمة، في مقدمتها أن الله عزَّ وجلَّ لا يقبل أن يكون دينه سبيلاً إلى إذلال النفس الإنسانية. هذا على الرغم من كون الحق سبحانه، يحب الهداية للخلق أجمعين. فهل هناك دين أو شريعة أو قانون يرعى كرامة النفس الإنسانية، كما يرعاها هذا الدين الحنيف؟ اللهم لا.

ومن هذه الدروس النفسية، أن من حق المسلم أن ينفق على من يراهم أهلاً للإنفاق، وقد يمسك عن الإنفاق عمّن لا يراهم أهلاً له. هذا مبدأ عام في حرية العبادة. ولكن حرية العبادة هذه، لا يجوز لها أن تتطاول على حرية الإنسان، ولا على كرامته، وإن كانت ذريعة ذلك حرصنا على هدايتهم إلى دين الله تعالى. فللإنسان أن يتصرف بماله، ولكن ليس له الحق في أن يتصرف بقلوب الخلق، على حساب كرامتهم. فإن التصرف على حساب كرامة المرء، هو تصرف على حساب دين الله، وهذا وذاك مرفوضان.

ومن هذه الدروس، أن الله عزَّ وجلَّ، أكّد ذكر الإنفاق مرتبطًا بابتغاء وجه الحق تعالى. وهذا يعني من الوجهة النفسية، أن اختلاط الحدث - وهو هنا الصدقة - بوجدان المؤمن، ينبغي أن يكون طلبًا لرضاء الله، لا إعجابًا بفعله. فإن من شأن اختلاط الحدث بالوجدان، أن يصرف الإنسان إلى أن يعجب بفعله، فيحبط من حيث لا يدري. وعليه أن يكون هذا الاختلاط مؤديًا إلى طلب رضا الله وقبوله، وإذا سرَّه فعلُه فليكن؛ بشرط أن يكون ذلك؛ لأنه أرضى لله سبحانه بفعله هذا. فسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم المعاني.



لا يسألون الناس إلحافًا

"لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ۝ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝".

توضح هاتان الآيتان سلوك الفقراء والأغنياء من هذه الأمة. فإذا كان الفقر في سائر الأرض، يورث ذلة ومهانة، فإنه في الإسلام يحصّن العزة، ولا يثلم لها كرامة.

وإذا كان الغنى في الأمم كلها يورث بطرًا، واستعلاء، واستكبارًا على الناس، فإنه في الإسلام يورث وعيًا اجتماعيًا، وضحته الآية؛ وسنقف عند بعض معالمه الدلالية، وسأبين ذلك إن شاء الله.

جاء في الآية الأولى: "لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ". واللام التي في قوله (للفقراء)، إما أن تكون للملكية، فيكون المعنى: لهم الصدقات، وإما أن تكون للاختصاص، فيكون المعنى: إليهم تصير النفقة. ولا مانع في نظري، من أن يجتمع هذان المعنيان، في قوله سبحانه (للفقراء).

وقد حذف متعلق الجار والمجرور؛ إذ الأصل لغةً: الصدقات للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله. وإنما حذف هذا المتعلق؛ تمشيًا مع وصف الآية لهم بالتعفف والترفع. فكأن الحق سبحانه لما علم صدق تعففهم، رفع ذكر الصدقات لفظًا وأبقاه حكمًا. رفعه لفظًا تقديرًا لعزة أنفسهم، وصادق تعففهم، وأبقاه حكمًا؛ لأنهم في حاجة إلى الصدقة، وتعففهم لا ينبغي أن يسقط حقهم في أموال الأغنياء من المسلمين.

ولما وصفتهم الآية بأنهم "ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ"، فقد جعلت فقرهم قهريًا؛ فهو ليس فقرًا ناجمًا عن كسل، أو تقاعس عن العمل، وإنما هو فقر ناجم عن كونهم "أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ". والفعل (أحصروا) مبني للمجهول، وقد جاء

بهذه الصيغة ؛ ليظل باب تقدير الفاعل الذي حصرهم عن السعي لكسب الرزق مفتوحًا. فإن قلت إن الذي أحصرهم ، أي أقعدهم عن السعي ، هو مرابطتهم في سبيل الله ، فقولك حق. وإن قلت إن المشركين حالوا بينهم وبين السعي لكسب الرزق ، فقولك حق أيضًا.

والإحصار هو إحاطة العدو بعدوه من جميع الجهات ، فلا يستطيع أن يتخلص من الحصار. وقد يكون هذا العدو من البشر ، كالكفار والمشركين الذين يحاربون المسلمين ، فيحاصرونهم من جميع الجهات. وقد تكون الظروف هي التي أحاطت بالمرء ، حتى لا يستطيع فكاكًا منها. ويكون إطلاق الإحصار على الظروف من قبيل الاستعارة.

وقوله سبحانه : "فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ" يجعل الإحصار حالة من حالات الجهاد التي ينطلق منها المسلمون إلى كسر قيد الإحصار. وهذا يحتاج إلى رجال ربما كانت أموال المسلمين في حالة إلى تداولها ، حتى يجتمع لهم من القوة ، ما يستطيعون به أن يتجاوزوا حصار الأعداء.

ثم وصفت الآية الفقراء الذين هم في حاجة إلى النفقة والصدقة والإحسان ، بأنهم : "لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي ٱلْأَرْضِ". وهنا ينبغي أن نقف عند قول الحق "لَا يَسْتَطِيعُونَ". فهذا الفعل يبرّئهم من أن يكونوا كسالى ، ويثبت لهم عدم القدرة على الحركة والسعي للرزق ؛ لأنهم انصرفوا إلى الجهاد بالكلية ، أو لأنهم على رباط دائم ، أو لأنهم ممنوعون من الحركة ، بسبب قيود أعدائهم ومحاصرتهم لهم. والضرب في الأرض هو السعي فيها ، وإنما سمّي ضربًا ؛ لأنه كان من عادة العربي أنه إذا خرج اصطحب معه العصا ، يضرب بها الأرض ، ولذلك فتسمية السعي ضربًا ، ضرب من المجاز العقلي.

(يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)

هذا الجزء من الآية غاية المدح والثناء. فقد وصف الحق من لا يعرف حالهم بأنه جاهل. نعم ، قد يكون معنى (الجاهل) هنا : غير العالم بحالهم. وقد يكون المقصود به ثقيل



الإدراك، بطيء الإدراك. وقد يكون المقصود به الجاهل الذي لا تستنهض همَّتَه أحوال الناس. وقد يكون كل أولئك مقصودين، وهذا أقرب إلى الصواب، لأنه من شأن الكلمة القرآنية الواحدة، أن تقف بك على معالم دلالية كثيرة، تراها كلها في لحظة واحدة، وليس في تباينها أي تباين يبطل معنى الآية أو يلغيه.

والجاهل - على سعة دلالة هذه الكلمة - يحسبهم أغنياء. والغني هو الذي يملك أكثر مما يحتاج. وهنا تتفاوت درجات الغنى؛ فغني يزيد المال الذي يملكه، حتى يغطي حاجة عدد قليل من الناس. وغني يغطي ماله كثيرين ممن لا يحصون من المحتاجين، والغنى نسبي على كل حال؛ فمن كان غنيًا في بلد ما، قد يعدّ فقيرًا في بلد آخر، وما جعل الله الغنى نسبيًا إلا من أجل أن يجعل الحجة على الناس، بموازين حياتهم هم، لا بموازين حياة غيرهم.

إن تعفف هؤلاء الفقراء، لا يظهرهم بأنهم ليسوا في حاجة فقط، ولكنه يظهرهم أغنياء؛ بسبب ترفعهم عما في أيدي الناس. وكما تلاحظ فإن كل من كلمات الآية، تفيض بالدلالات الكثيرة. وليس من شأن كل غني، أن يترفع عما في أيدِي الناس. ولكنه شأن الفقير الذي التزم بعزة الإسلام، مدافعًا عنه وعن دياره وأهله. فكيف يمكن لمثل هذا الفقير العزيز، أن يذل لحاجة من حاجات العيش، وما ذلّ للكفار والمشركين، ولا تساهل في مقارعتهم؟

(تعرفهم بسيماهم)

السيما، والسيماء، والسيمياء هي العلاقة. قال أهل التفسير في تفسير قوله سبحانه: "تَعۡرِفُهُم بِسِيمَٰهُمۡ" إن المقصود من ذلك أنك تعرف الفقر في علامات وجوههم. قلت: لا أردّ هذا المعنى، ولكنني أجد الآية تدل على ما هو أعمق منه. لما كانت الآية تتحدث عن تعففهم وترفعهم، حتى كأن الجاهل يحسبهم أغنياء من التعفف؛ فمن الطبيعي أن يكون الحديث عن علامات الترفع، والعزة، والإباء التي تفيض بها



وجوههم. والإباء إنما يظهر عندما تغالبه الضرورات، ولولا مغالبتها للرجال، ولولا احتمال الرجال لهذه المغالبة، وقدرتهم على التصدي لها، لما كان في الحياة رجل واحد أبيّ.

فالآية إذن تشير إلى إبائهم، لا إلى فقرهم. وأما المعرفة التي ينبغي أن يقف عليها الإنسان، بمقتضى قوله سبحانه: "تعرفهم"، فتقتضي ذكاءً يربط هذه المغالبة بالظروف؛ من أجل أن يعرف أن هذا المتعفف فقير، وبحاجة إلى من يعينه. فمعرفتنا بحاجتهم إذن ناجمة عن معرفتنا بأن الإباء مغالبة للظروف القاهرة، والضرورات القاسية.

(لا يسألون الناس إلحافًا)

الإلحاف هو الإلحاح، فهم إذن، بمقتضى تعففهم وترفعهم وعزة أنفسهم لا يسألون حاجتهم من الناس، ملحين عليهم في السؤال. وتعرب كلمة (إلحافًا) نائبًا عن المفعول المطلق؛ كأنه قال: لا يسألون الناس سؤالاً ملحفًا. ويمكن إعرابها حالاً؛ ليكون التقدير هكذا: لا يسألون الناس ملحفين، والتقديران جيدان.

وهنا تنشأ مسألة أخرى، وهي: هل كانوا يسألون الناس غير ملحفين، حتى تنفي الآية عنهم السؤال ملحفين؟ لقد سأل الإمام الطبري رحمه الله هذا السؤال فقال: "أفكأن هؤلاء القوم يسألون الناس غير إلحاف؟" ثم أجاب على ذلك فقال: "غير جائز أن يكون (المعنى): كانوا يسألون الناس شيئًا على وجه الصدقة، إلحافًا أو غير إلحاف؛ وذلك أن الله عزّ وجلّ وصفهم بأنهم كانوا أهل تعفف" إلى أن قال: "وجه ذلك أن الله تعالى ذكره، لما وصفهم بالتعفف، وعرّف عباده أنهم ليسوا أهل مسألة بحال، وأنهم إنما يعرفون بالسيما، زاد عباده إبانة لأمرهم، وحسن ثناء عليهم، بنفي الشره والضراعة التي تكون في الملحّين من السؤال عنهم" (تفسير الطبري ٣/ ١١٩).

قلت: هذا الذي قاله الطبري رحمه الله ورضي عنه، ليس بمقنع، والذي يطمئن إليه القلب، هو أن وصف الحق لهم بهذا الوصف، فيه تعريض بسؤال غيرهم، وهم



يلحون على الناس في السؤال ؛ فكأن المعنى هكذا : لا يسألون الناس ملحفين كما يفعل غيرهم. فيكون في ذلك إثبات تعريضي بهذا الوصف ، لمن يسألون الناس ملحفين ، وتبرئة لهم من هذا الوصف السيء. قلت : ولكن هذا المعنى لا ينفي عنهم بالكلية ، إمكان السؤال غير ملحفين. قلت : نعم ، هو كذلك ؛ فإن تعففهم قد يدفعهم إلى السؤال غير المباشر ؛ كأن يطلبوا اقتراض المال مثلاً. وقد يكون جوابهم لمن يسألهم عن حاجتهم ضربًا من السؤال. تسأل الواحد منهم عن حاجته فيقول إن الله لا يتركنا ، أو الحمد لله على كل حال ، أو غير ذلك من الإجابات التي يكون هؤلاء أقدر على صناعتها منا ، ونحن نتحدث عنهم.

(وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم)

يفهم من هذا الجزء من الآية ، حض غير مباشر ، على الإنفاق سرًّا ، وبخاصة على هؤلاء الذين يتعففون ولا يسألون الناس إلحافًا.

فينبغي أن يكون العطاء متفقًا مع عزة أنفسهم وترفعهم ، فلا يجرحهم ولا يخدش كرامتهم. وبذلك يظهر مدى توافق هذا الجزء من الآية مع ما سبق من الوصف ، والله تعالى أعلى وأعلم.

(الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار ، سرًا وعلانية ، فلهم أجرهم عند ربهم ، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

لما وصفت الآية السابقة حال الذين يتعففون ، جاءت هذه الآية لتصف حال المنفقين ، أو ما ينبغي أن يكون عليه حالهم. فإذا كان الغنى من مورثات البطر والرياء ، فإنه في هذا الدين ، باب من أبواب حماية المجتمع. فالمسلم ينفق بالليل والنهار. وهذه إشارة عظيمة إلى أن الغني يتفقد الناس في الليل ، حفاظًا على إخفاء الصدقة ، هذه واحدة. وهو يتفقدهم في الليل ؛ ليعرف حاجة الناس في الليل ، من مأوى يكفل لهم نوماً هادئاً ، وغطاءً يقيهم البرد ، وإضاءة يستعينون بها على ظلمات الليل ، وغير ذلك مما توحي به كلمة (الليل) من حاجات الفقراء في الليل خاصة.



وإنفاقهم في النهار يشمل كل ما يستدعيه النهار من عمل ؛ كالدراسة، وتشغيل الفقراء والمحتاجين، ومأكل، ومشرب، وملبس، وغير ذلك مما تقتضيه حركة الناس في النهار.

(سرًا وعلانية)

ذكر السرّ والعلانية، بعد ذكر الليل والنهار، يعني أنهما شيئان مختلفان. فالذين ذهبوا إلى المقصود بالليل والنهار هو السرّ والعلانية، لم يقفوا عند حقيقة التمايز، بين (الليل والنهار) باعتبارهما ظرف الإنفاق، والسرّ والعلانية باعتبارهما هيئة الإنفاق. وعليه ؛ فالأظهر في (الليل والنهار) هو أنه الإنفاق على حاجات الليل، وحاجات النهار.

(فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

جاء الأجر بالإفراد للدلالة على خصوصيته. وقد وُضحت هذه الخصوصية بكونها (عند ربهم) ؛ للدلالة على السعة التي لا يقابلها أجر عند غير الله عزّ وجلّ.

ولما كان الجزاء من جنس العمل، ولما كان المنفقون قد أذهبوا بعض الخوف والحزن، من نفوس الفقراء، فقد جازاهم الله عزّ وجلّ، بأنه لا خوف عليهم فليطمئنوا، ولا شيء يحزنهم فيقلقوا عليه.

التوجيه النفسي والتربوي

من الدروس النفسية العظيمة التي تُعلّمنا إياها الآيتان، أن عزة النفس من عزة الإيمان، وأن هذه وتلك أعظم من حاجات الدنيا كلها. ولذلك يؤثر المؤمن أن يظل طاويًا جائعًا، على أن يكسر عزّة نفسه لأحد من الناس.

وتعلمنا الآيتان أن المؤمن المنفق، يجب أن يكون ذكيًا قادرًا على اكتشاف الذين يتعففون ولا يتكففون أيدي الناس. ولما قالت الآية : "تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ" دلّ ذلك على أن تعرّف هؤلاء، لا يكون مباشرًا، وإنما يكون بعد قراءة سيماهم في وجوههم. والذين يقرؤون العلامات على الوجوه، أناس أراد الله لهم أن يكتشفوا طريقًا عظيمة من طرق الإنفاق، فسبحان الذي أحكم هذا الكتاب بأحكم المعاني والألفاظ.



أحلّ الله البيع وحرّم الربا

"ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾".

تصف هاتان الآيتان الكريمتان حال الربا والمرابين، في كل زمان ومكان. ومن الواضح أن تحريم الربا، جاء التعبير عنه في القرآن، بأشد ألفاظ التحريم، وهذا دليل على أنه من أكبر الكبائر بعد الشرك.

والربا في اللغة مصدر من الفعل (رَبا) الذي يدل على الزيادة، تقول رَبا يربو ربوًا وربًا. هذا في اللغة، وأما في الشرع فهو كل قرض جرَّ نفعًا. وأشيع صور الربا في الجاهلية، أنه إذا كان لأحدهم دَيْن على آخر، فلم يستطع المدين أن يؤديه في حينه، قال للدائن: لك كذا وكذا إذا أخّرْتَ عني، أو أمهلتني. وقد يكون الاتفاق ابتداءً، على أن يسترجع الدائن ماله، زائدًا على الأصل الذي أقرضه للمدين.

(لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبَّطه الشيطان من المسّ)

روي عن مجاهد، وابن عباس، وقتادة، وغيرهم أن المقصود بقوله تعالى: " لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ " هو أنهم يبعثون يوم القيامة، كالمجنون الذي يتخبله الشيطان بمسّه. والصحيح أن الفعل (يقومون) فعل عام في دلالته، فهو يصلح للدلالة على أن قيامهم، كالذي يمسّه الشيطان، متخبلاً إيّاه، يكون في حال قيامهم في الدنيا والآخرة. وإذا كان الناس في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لم يعرفوا حقيقة قيام المرابين، كالمسعورين الذين أصابهم الجنون، فقد عرفناه في زماننا. فما من متابع لأموال الأسواق الربوية، والأوراق المالية، إلا وقد شهد تخبطهم الجنوني عند تقلبات الأسعار التي تكون مصحوبة بالغليان والسُّعار.



وقد فسّر الله عزّ وجلّ، سرَّ هذا السُّعار في نظرهم، فقال عزّ اسمه: "ذلك بأنهم قالوا: إنما البيع مثل الرّبا". اسم الإشارة "ذلك" يشير إلى سبب قيامهم ممسوسين ممعورين؛ فكأنه قال: ذلك القيام بسبب أنهم قالوا...

ولا بد من الوقوف عند قولهم: "إنما البيع مثل الرّبا". فهم يجعلون الربا مثل البيع، سواء بسواء؛ فهذا فيه ربح، وذاك فيه ربح. فإذا حلَّ البيع، حلّ الرّبا. وقولهم هذا يسوّغ لهم فعلهم؛ مما يدل على أنهم يقولونه، معتقدين بصدق ما يقولون.

ولم يناقش القرآن مقولتهم، فقد اكتفى بتكذيبها، على نحو ما سنرى. ولما لم يقف القرآن عند مقولتهم طويلاً، فلن نقف عندها طويلاً كذلك. لكنني سأقف عند قوله تعالى: "ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا"، فأقول: سواء أكان القوم معتقدين بصدق قولهم، أم غير معتقدين، فهم كذابون، فليس البيع مثل الربا.

ومن المدهش حقًا أن الفعل "قالوا..." يشير إلى كل قول أو تشريع، أو فتوى، يتجرأ أصحابها على الله، بتحليل الربا، أو الإفتاء بحلّ أي صورة منه، مهما كانت. فالذين يشرّعون ويضعون الأنظمة والقوانين، للشركات والأعمال التجارية الربوية، ينطبق عليهم قول الله: "قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ". وأي عالم يتجرأ على الله، فيفتي بحل الفوائد الربوية، يكون ممّن قالوا إنما البيع مثل الرّبا، مهما تأوَّل وتمحّل.

وأذكّر العلماء الذين تجرؤوا على الله، فأفتوْا بحل الفوائد الربوية من المصارف، وأقول لهم: إن الفائدة التي تعطيها المصارف على الودائع، وحسابات التوفير، هي عين الربا؛ لأنها زائدة على عين القرض، مما ليس فيه بيع ولا شراء. ولا يغير من طبيعتها أن تسمى فائدة، أو أي اسم آخر. فلو أننا سمينا الخمر والزنا بغير اسميهما، لما تغيرت طبيعتهما، ولظلا محرَّمين في كل الظروف.

وأُذكّر كذلك العلماء الذين أفتوا للبنوك الإسلامية، بحل زيادة نصيب البنك من المرابحة - كلما زادت المدة - على الأموال التي يشترون بها البضائع والمواد لبعض زبائنهم. أذكّرهم بأن هذه صورة من صور الربا في الجاهلية. وحتى أوضح هذه الصورة، أقدّم لها مثالاً مما يجري، في البنوك الإسلامية. يشترون لأحد زبائنهم سيارة، أو مواد بناء،



ثـم يبيعونها لـه. فـإذا كانـت مدة السداد، ستكون عشر سنوات مثلاً، فإن قيمة مرابحتهم، ستكون أكثر مما لو كانت خمس سنوات أو سبعًا، أو أي رقم آخر أقل من العشرة. قلت: هـذا هو الربا بعينه؛ لأنه كلما زادت المرابحة، أو الثمن، بزيادة مدة السداد، كان الزائد ربًا محرمًا. ولا أعـرف كيف يتجرأ هـؤلاء العلمـاء على هذه الفتوى، ولا كيف سيلقون ربهم يوم القيامة.

وإذا نظرنا في قـول مـن يبيحون الـربا، كمـا حكته الآيـة الكـريمة، وجـدنا فـيها دلالات أخرى. فالقـوم يقولـون: "إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ". وقـد كـان من المتوقع أن يقولوا: إنَّمـا الـرِّبا مـثل البيع؛ لأنهـم بقـولهم المتوقع، يدافعـون عـن الـرّبا. ولكـنهم بقولهم الذي حكـاه القـرآن: "إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ" يهاجمـون البـيع. وهـذا يعـني أنهـم في جـدالهم للمسلمين، ينتقلون من الدفاع إلى الهجوم، استهانةً بما أحلّ الله تعالى.

(وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا)

الـواو للاسـتئناف، ولا يجـوز أن تكـون للعطـف في هـذا السـياق؛ لأن مـا بعـدها منقطع عمـا قبلها، والوقـف قبلها واجب. وهـذا الجزء من الآية تكذيب لـهم؛ لأن الزيادة على رأس المال في البيع، إنما تكون بسبب تقديم البائع، عينًا مادية للمشتري.

(فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله)

الموعظة هي النـصيحة والتذكير. وقد جعلت الآية الموعظة من الله، حين وصفتها بأنهـا (مـن ربّـه). وقـد عطفـت الآيـة الفعـل (انتهـى) علـى الفعـل (جاءه) بالفـاء الـتي تفيد التعاقب الذي لا يكون فيه تراخٍ زمني.

والتوبة في هـذه الآية، أغرب توبة في القرآن، فقد جاءت على النحو الآتي: "فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ"؛ أي أن المغفـرة لم تـتحقق بالقطـع في هـذه الآيـة، فقـد جـاء فـيها "وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ". وهـذا يعني أن أمر توبته راجع إلى الله؛ إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه.



ولما كان أمر التوبة معروفًا في الإسلام، وهو أن الأصل فيها القبول، فقد ذهب بعض العلماء إلى تأويل قوله تعالى: "وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ"، فقال الطبري إن المقصود هو: إن شاء عصمه عن أكل الربا بعد ذلك، وثبّته في انتهائه عنه، وإن شاء خذله عن ذلك (تفسير الطبري ٣/ ١٢٤).

قلت: ليس الأمر كما ذهب إليه الطبري، وغيره من العلماء رحمهم الله، وحتى أوضح المقصود من الآية، أقول ما يأتي:

أولاً: الذي يتعظ فيتوقف عن أكل الرِّبا ليس مطالبًا بأن يرجع ما أكل من أموال الناس بالربا إلى أصحابها، بمقتضى قوله تعالى: "فَلَهُۥ مَا سَلَفَ". ومن هنا، كان أمره إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه.

ثانيًا: إذا تاب وأرجع إلى الناس أموالهم التي أكلها ربًا، فتوبته إن شاء الله مقبولة؛ لأنه يكون قد أعاد الأموال إلى أصحابها، وكفّ عن أكل الربا.

وإنما لم تذكر الآية الحالة الثانية؛ لأنه قد يكون من العسير على المرء، أن يعيد الأموال التي أخذها ربًا إلى أصحابها. وذلك كما نرى في أيامنا هذه؛ فقد يكون من العسير أن يعيد الذي يأخذ الفائدة من المصارف، إلى المصارف التي أخذ منها الفائدة على حساب التوفير.

(ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

في هذا الجزء من الآية تهديد ووعيد، لمن يعود إلى أكل الرّبا، بعد أن كان قد كفّ عنه. فقد وصفهم الحق سبحانه، بأنهم أصحاب النار. وكونهم أصحاب النار يعني أنهم أهلها. والخلود هو المكث وطول البقاء، وهو نوعان:

أولهما: طول بقاء لا نهاية له. وهذا هو خلود الكفار المشركين في النار. **وثانيهما**: طول بقاء مع الخروج من النار، بعد شفاعة سيد الأبرار، صلى الله عليه وآله وسلم، وهو خلود العصاة من أمته صلوات الله وسلامه عليه.



(يمحق الله الرِّبا ويربي الصدقات)

بعد أن ذكرت الآية السابقة العقاب الأخرويّ، ذكرت العقاب الدنيوي للمرابين. يدل الفعل (محق) في العربية، على النقص المستمر حتى يصير المحوق إلى الزوال.

ومن أجل بيان سوء الرِّبا، وما يصير إليه المال الذي يخالطه، ذكر نقيضه، وهو المال الذي يتصدق به المتصدقون. فإنه وإن كان ظاهره أنه نقص من مال صاحبه، فالله عزّ وجلّ يعوضه، بما هو أحسن منه، ويبارك فيه، ويزيده، ليس في الأجر فقط، بل بعينه كذلك. وقد قال سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه: "والذي نفسي بيده، ما نَقَص مال من صدقة" وهذا هو معنى (ويُربي الصدقات).

(والله لا يحب كل كفار أثيم)

هذا الجزء من الآية إشارة إلى أن المرابين لا يؤمنون بأن الرزق في يد الله. فهم بهذا كفرة النعمة، وهم آثمون بما أكلوا من الربا. وفوق هذا وذاك، فإن الله تعالى لا يحبّهم، والمقصود بكونه تعالى لا يحبّهم؛ أنه يبغضهم ويمقتهم، والعياذ بالله تعالى.

التوجيه النفسي والتربوي

لا أجد تصويرًا نفسيًا، يصوّر هلع المرابين، وتكالبهم على الدنيا، أرفع من هذا الذي نجده في هذه الآيات البينات. فالتضارب والمضاربات التي تجري في سوق المال، من أجل الحصول على قدر أكبر من الأرباح، أكبر دليل على هذا السُّعار الذي تحدثت عنه الآية الكريمة. ولم يعد خطر هذه المضاربات مقصورًا على الأفراد والشركات، بل أصبح ذلك جزءًا من السياسات التي تتبعها الدول الكبرى، للسيطرة على الأسواق، ولاجتناء أرقام فلكية من الأرباح. وأصبح هذا النظام الربوي قادرًا على أن يدمرّ دولاً بأكملها، ويعيدها إلى الوراء عقودًا كاملة من الزمان، بضربة واحدة، أو بقرار سياسي واحد. وما كان هذا السُّعار كله ليكون، لولا أنه موجود في نفوس المرابين، سواء أكانوا أفرادًا، أم مؤسسات، أم دولاً، أم نظامًا رأسماليًا.



وقد أخبرنا الله أنه يمحق الرِّبا. وقد فسّرناه في موضعه، ولكننا نقول هنا إن لذللك دلالة نفسية واضحة. فالمحق يكون أول ما يكون في النفس؛ بحيث إن الله عزّ وجلّ يمحق نفوس المرابين وعقولهم؛ فينزع منها الرحمة، حتى لا يكونوا أهلاً لها في الآخرة. وينزع البركة من أموالهم، حتى لا يكون منها إلا الشر والويلات التي تسيطر على من يقبلون أن يخضعوا ويذلّوا لها. ويمحق الله أعمارهم فلا يكون فيها إلا الذعر والرعب والخوف من خسارة الأموال، والخوف من المجهول، هذا هو حال من يتخبطه الشيطان من المسّ.

وخطر هؤلاء ليس على أنفسهم فقط، وإنما هو خطر على الإنسانية كلها. والدليل على ذلك أن النوادي والبنوك الكبرى، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، قد جرَّت على شعوب العالم ويلات وآلامًا لا حصر لها. ومن المعلوم أن هذه المؤسسات المصرفية والمالية الكبرى، عندما تحتاج لمعونتها دولة من الدول، فإن أول ما يفعلونه أنهم يضعون شروطًا، لتصميم برامج اقتصادية، لا يكون الهدف منها إلا إذلال المواطنين، بل إذلال ذوي الحكم والسلطان في تلك الدول. ويكون من نتيجة ذلك على المدى القريب والبعيد، أن يصبح كل فرد عبدًا لمخططات هؤلاء الشياطين.

وفي مقابل هذا السُّعار، نظام رباني يقبل الغني، باعتبار أنه ظهير إخوانه الفقراء والمحتاجين، ويقبل الفقراء باعتبارهم طاقات في المجتمع، يحتاج إليهم، لا باعتبارهم عبئًا عليه، كما هو الحال في النظام الرأسمالي.

لكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾".

موقع الآية الأولى بعد آيتين، تتحدثان عن الرّبا، وثلاث أخرى بعدها في الموضوع نفسه، يشير إلى حفظ الله للمؤمنين، من الوقوع في معصية الرِّبا؛ بما حفظوا به إيمانهم بالعمل الصالح، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة. فقد جعل أجر هؤلاء محفوظًا عنده تعالى، وطمأنتهم الآية بأنه ليس عليهم خوف، ولن ينازلهم حزن.

ثم توجّه الخطاب القرآني إلى المؤمنين، بأن يتقوا الله. ومع أن الأمر بالتقوى أمر عام؛ لأن التقوى تعصم من الوقوع في كل إثم، إلا أن المقصود بالتحذير من الوقوع فيه هنا هو الرِّبا.

روي في سبب نزول الآية الثانية، أن ثقيف كانت قد صالحت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، على أن مَن لهم من ربًا على الناس، وما كان للناس عليهم من ربًا فهو موضوع. فلما كان الفتح استُعمل عتاب بن أسيد على مكة، وقد أخذ بنو عمرو بن عوف، يطالبون بربًا كان لهم في الجاهلية، على بني المغيرة، وقد رفض هؤلاء أن يعطوهم ربا الجاهلية. فكتب عتاب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزل قوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ" إلى قوله: "وَلَا تُظْلَمُونَ ۝". فكتب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عتاب، وقال: "إن رَضوا، وإلا فآذِنْهم بحرب".

(فأذنوا بحرب من الله ورسوله)

إئذنوا فعل أمر من الفعل (أَذِن)، ويعني عَلِم. ويكون المعنى: اعلموا أن الله سيحاربكم ورسوله. وها نحن أولاء نرى المسلمين قد غرقوا في الرّبا، فحاربهم الله بأن سلّط عليهم ألدّ أعدائه.

وقد قرأ حمزة، وعاصم، والأعمش (فآذِنوا)، وهو فعل أمر من الفعل (آذَنَ) ويعني أعْلَم. ويكون التقدير: ليُعلم كل واحد منكم الآخر، أن الله قد قضى أن يحاربكم.

وتكون الحرب من الله بتسليط الأعداء، ونزع البركة من المال، والعمر، والوقت، والعلم، وتسليط الحكام على المحكومين لإذلالهم، وتمزيق الصفوف، وبجعل



بأسهم بينهم شديدًا، وينشر الرعب وعدم الأمان، وبالخسف وبالزلازل، وغير ذلك من أنواع العقاب في الدنيا، وعذاب الله أعظم وأشدّ وأخرى.

(وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ؛ لا تَظْلمون ولا تُظلمون)

ذكر هذا الجزء من الآية التوبة، بصريح اللفظ. وفي الآية السابقة ذكره بقوله: "فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ". والآيتان متكاملتان تكاملاً، لا أحسب أن الكثيرين كانوا موفّقين في فهمه. أما الآية السابقة فتتحدث عن التوقف عن أكل الرِّبا، دون إرجاع الأموال التي أخذت بالرّبا إلى أصحابها. ولذلك جاء في الآية: "فأمره إلى الله". وأما هذه الآية فتذكر التوبة وتصرّح بها، وتلزم التائبين برؤوس أموالهم. وهذا يعني إرجاع الأموال المأكولة بالرّبا إلى أهلها، ساعتئذٍ يكون التوقف عن الرّبا توبة حقيقية.

وقوله سبحانه: "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾" قاعدة أساسية من قواعد الحكم والسياسة، والاقتصاد في المجتمع. ويعنينا هنا تعلّق هذه القاعدة، بالتوقف عن التداول الربوي. فإن صاحب المال مطالب بأن يكتفي برجوع رأس مال إليه، دون فائدة أو زيادة، والمقترض مطالب بأن يردّ رأس المال فقط إلى صاحبه.

(وإن كان ذو عُسْرة فَنَظِرة إلى مَيْسَرة)

(كان) في الآية تامة، بمعنى (وُجد)، و (ذو) فاعلها. وهو من الأسماء الستة، والعُسرة هي عدم قدرة المقترض على الوفاء بالدَّيْن في موعد سداده. وقرأ أبو جعفر (عُسُرة)، بضم العين والسين. و (النَّظرة) بفتح النون وكسر الظاء، هي الإمهال. وقرأها ابن عامر والحسن بسكون الظاء، وهي لغة. وهي هنا خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: فالإمهال نَظِرة. وعلى ذلك يكون المعنى هكذا: إن وُجد مدين مُعْسر فأمهلوه إلى أن يتيسَّر له أن يؤدي الدَّيْن.



(وأَن تَصَدّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون)

إذا كان المدين غير قادر على السَّداد، فالتصدق عليه بمسامحته وعدم مطالبته بالدَّيْن، أو بأن تتصدقوا عليه بإمهاله فهو خير عند الله سبحانه. والفعل (تصدقوا) بتاء واحدة، وأصله (تتصدقوا). ويجري تسهيله بإحدى طريقتين؛ إما بحذف التاء الأولى، وبها قرأ عاصم. وإما بإدغام إحدى التاءين في الأخرى، فتصبح (تَصَّدَّقوا)، وبها قرأ نافع، وابن كثير، وحمزة، والكسائي، وأبو عمرو، ويعقوب، وابن عامر، وأبو جعفر، وخلف.

(واتقوا يومًا تُرجعون فيه إلى الله، ثم تُوفَّى كل نفسٍ ما كسبت، وهم لا يُظلمون)

هذه الآية آخر ما نزل من القرآن الكريم. وهذا له دلالة كبيرة؛ إذ إنه يلخص رسالة القرآن كلها التي بعث الله بها نبيّه محمدًا صلى الله عليه وسلم. فالآية تحض على التقوى، وعلى صدور السلوك من قلب يؤمن بأنه سيرجع إلى ربه، ليوفيه أجره بالعدل.

قرأ يعقوب وأبو عمرو وابن محيصن الفعل (تَرْجعون)، بفتح التاء وكسر الجيم، على أنه مبني للمعلوم. وقرأ الباقون (تُرجعون)، بضم التاء وفتح الجيم، على أنه مبني للمجهول. والقراءتان متكاملتان؛ فكل واحد منا راجع إلى ربه، وكل واحد منا كذلك محمول على الرجوع إليه سبحانه.

وقرأ الحسن "يرجعون" بياء الغيبة على الالتفات. وقد أحسن ابن جني توجيه هذه القراءة دلاليًا إذ قال: "وكأن الله تعالى رَفَق بالمؤمنين عن أن يواجههم بذكر الرجعة؛ إذْ هي مما تنفطر لها القلوب، فقال لهم: (واتقوا)، ثم رجع في ذكر الرجعة إلى الغيبة فقال: (يرجعون)" (المحتسب ١/١٤٥).

فـاكـتـبـوه

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾ ۞ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾".

هاتان الآيتان هما آيتا الدَّيْن، والأولى منهما أطول آية في القرآن الكريم كله. وما ذلك إلا لإعظام حقوق الناس. والدَّيْن مرتبط بذمة المرء، حتى إنهم في الأعمال المحاسبية المعاصرة يسمونه الذمم. وحرص الإسلام على أن يوفي كل مسلم بدَينه، يُبيّنه ما جاء في الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم، جيء برجل ميت ليصلي عليه. فسأل الرسول عليه الصلاة والسلام: أعليه دين؟ قيل: نعم. فرفض النبي أن يصلّي عليه، وقال: صلوا على صاحبكم. وعدم صلاة النبي على من عليه دَيْن حتى يقضى الدَّين، أو يسامحه الدائن، خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلّم. ولذلك لا يجوز أن نمتنع عن الصلاة عليه، كما امتنع النبي الكريم، بدليل أنه صلى عليه وسلم قال: صلوا على صاحبكم.

وقد رأيت بعض الأئمة من الملصقين بالإمامة، في أيامنا هذه، يمتنعون عن الصلاة على الميت، حتى يقضى دينه. وهذا خلاف هديه صلى الله عليه وسلم؛ فإنه لما امتنع عن الصلاة على الميت المدين، لم يمنع المسلمين من ذلك، بل قال: صلوا على صاحبكم. وما ذلك إلا لأن صلاته عليه الصلاة والسلام سكن للميت. والمدين محروم من ذلك حتى يقضى دينه. وأما نحن فمأمورون بالصلاة عليه؛ لأن صلاتنا عليه استغفار له عن سيئاته بحق الله، لا بحقوق الناس.

ومن شدة حرص الإسلام على الوفاء بالدَّين، أن سداد دين الميت، يكون قبل تجهيزه للدفن، وقضاء ديْنه يقتطع من التركة قبل توزيعها. ولا يجوز التهاون بذلك. فقد أخبرنا الرسول الكريم أن الشهيد يسأل عن دَيْنه، هذا وهو ذو منزلة عظيمة عند الله تعالى.

هاتان الآيتان هما أساس التشريع المحاسبي في الإسلام. ولهذا فإن فيهما أحكامًا تؤسس لكثير من القضايا المالية المحاسبية والعدلية القضائية، وسنوضح ذلك بإذن الله تعالى.

(يا أيها الذين آمنوا، إذا تداينتم بدين إلى أجل مُسمىً فاكتبوه)

بدأت الآية بنداء المؤمنين؛ للدلالة على عموم الأوامر والنواهي التي جاءت في الآية، وللدلالة على أن حفظ الحقوق، بما يستدعيه حفظها، هو من مستلزمات الإيمان، وأن التهاون في ذلك تهاون في سلامة الإيمان.

(إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)

الأجل هو موعد سداد الدين. وقد يكون أجلاً محددًا فيكون مُسَمًّى، وهو المقصود في الآية. وقد يكون غير محدد بتاريخ معين، وهو قسمان: الأجل المفتوح، غير المحدد بتاريخ ولا طلب، وتكون مدته طويلة في الغالب، ويسمى الأجل غير المسمّى، وهو غير المذكور في الآية.



والثاني: الأجل المفتوح غير المحدد بتاريخ، ولكنه محدّد بالطلب؛ أي أن سداده واجب في اللحظة التي يطلب الدائن فيها ذلك، وتكون مدته قصيرة في الغالب، ويسمّى في الأعمال المحاسبية: حال الطلب، وتكتب عليه عبارة: "حال الطلب".

والآية لم تذكر إلا الدَّيْن لأجل مسمًّى. ولا يعني هذا أنه هو وحده واجب الأداء، دون النوعين الآخرين، وإنما ذكرت الآية الدَّيْن ذا الأجل المسمّى؛ لأنه هو الأشيع في المعاملات التجارية، والجميع واجب الأداء، والجميع يجب أن يكتب.

اختلف العلماء في حكم كتابة الدَّيْن: أواجب هو أم مندوب؟ فقد ذهب بعضهم إلى أنه حق واجب، وفرض لازم. وذهب آخرون إلى أن كتابة الكتابة كانت فرضًا، ثم نسخت بقوله تعالى: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ".

وذهب فريق ثالث إلى أن الكتابة واجبة، وأما قوله تعالى: "فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا" فهو من باب الرخصة والسعة.

وقد ذهب الطبري إلى قول من قالوا بوجوبه، فقد جاء في جامع البيان: "والصواب من القول في ذلك عندنا، أن الله عزّ وجلّ أمر المتداينين إلى أجل مسمّى باكتتاب الدين بينهم، وأمر الكاتب أن يكتب ذلك بينهم بالعدل، وأمر الله فرض لازم، إلا أن تقوم حجة بأنه إرشاد وندب. ولا دلالة تدل على أن أمره جلّ ثناؤه باكتتاب الكتاب في ذلك.. فذلك فرض عليهم لا يسعهم تضييعه، ومن ضيّعه منهم كان حرِجًا بتضييعه" (١٤٢/٣).

وذهب آخرون إلى أن الأمر للندب والاستحباب. وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل. وقال ابن عطية، وهو من المالكيّة: الصحيح عدم الوجوب؛ لأن للمرء أن يهب هذا الحق، ويتركه بإجماع. وإنما هو ندب على جهة الحيطة للناس (المحرر الوجيز ٢/ ٥٠١).

قلت: بل هو فرض واجب؛ لأن فيه حفظًا لحقوق الناس، ويترتب على عدم كتابته إضاعة هذه الحقوق.



وكيفية الكتابة تختلف من زمان إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى. فقد تكون الكتابة بشيك، يحرره المدين باسم الدائن، بالمقدار الذي اقترضه، وبالتاريخ الذي يتفقان عليه. وقد تكون بسند قبض، أو بإقرار يحرره بهذا المضمون، أو بكمبيالات يحررها بذلك، أو بإعطاء الدائن الحق بالسحب ببطاقة التحويل التي يسمونها في الأعمال التجارية المعاصرة: الفيزا، بشرط ألا يكون في بطاقات التحويل هذه شيء من الرّبا.

وقد تكون الكتابة في أعمال البيع والشراء المتكررة، على اقتناء مذكرة بالحساب، يقتنيها المدين، ويدوّن فيها الدائن قيمة الدَّيْن، ويوقع على كل حالة دَيْن، وتكون مطابقة لدفاتر الحسابات التي عنده.

ولا بدّ أن نقف عند حالة الأجل المسمّى وهي التي يذكر فيها تاريخ السداد. ونأخذ الشيك الذي يذكر فيه تاريخه. هذا الشيك واجب السداد شرعًا في تاريخه، وليس قبل ذلك، إلا إذا لم يضع عليه محرّره تاريخ صرفه، تاركًا للمستفيد أن يصرفه في الوقت الذي يشاء. وقد ذهب القضاء في إحدى الدول العربية، إلى اعتبار الشيك واجب السداد، في أي وقت يشاؤه المستفيد، حتى لو ذكر فيه تاريخ صرفه. بل إن المحاكم في ذلك البلد لم تلتفت - تبعًا لذلك - إلى عبارة (لا يصرف إلا في تاريخ استحقاقه)، فحكمت بصرف الشيك فورًا، وهو حكم مخالف لشرع الله؛ لأن ذكر الأجل وتسميته ملزم للطرفين، والعقد شريعة المتعاقدين. وإذا كانت الحجة التي يحتج بها ذلك القانون، هي أن الشيك نقد، فإن ذكرل تاريخ الاستحقاق يمثل العبارة التي ذكرناها، أخرج الشيك من كونه نقدًا، إلى كونه ورقة مالية.

والأمر الإلهي بالكتابة، ليس خاصًا بالدين وحده، إن كان الدين هو محور هاتين الآيتين، فكل عمليات البيع والشراء، يجب تدوينها؛ لأنه يترتب على ذلك حقوق شرعية أخرى كالزكاة، ويترتب على ذلك أيضًا إعداد الميزانيات للشركات الكبرى. وعلى أساس هذه الميزانيات تجري التزامات كثيرة، فيها نفع للعباد، وتطوير للبلاد.



(وليكتب بينكم كاتب بالعدل)

في حالات الدَّيْن، وحالات بيع العقار وشرائه، يختار الطرفان كاتبًا يكتب بالعدل، ما كان بين الدائن والمدين، أو البائع والمشتري من بيع، والقيمة، وكيفية الدفع والسداد.

قد يكون الكاتب محاميًا، وقد يكون محاسبًا، وقد يكون أي موظف مكلف أداء هذه المهمة، أو أي شخص آخر يطلب منه أن يكتب الدَّيْن.

(ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه الله)

يبين هذا الجزء من الآية وظيفة الكاتب والمحاسب وغيرهما. فإن تقصير المحاسب مثلاً يجعله رافضًا لحكم الله، في أن يكتب كما علمه الله أن يكتب ما ينبغي تدوينه، من حركات رأس المال، أو الدين، أو البيع والشراء. وحالات الفساد التي تجري في البلاد المبتلاة بالفساد والمفسدين، سببها عدم تدوين كل شيء، أو تزوير وقائع، أو غير ذلك مما يفعله هؤلاء المفسدون.

(ولا يأبَ كاتب أن يكتب كما علّمه الله)

(لا) ناهية، والفعل المضارع (يأبى) مجزوم بحذف حركة العلة من آخره، كما يقول النحاة، وهو قول غير دقيق صوتيًا؛ لأن الألف قصّرت فأصبحت فتحة، ولم تحذف كما ظنوا. وإنما حذفت من الكتابة فقط. وهذا الجزء من الآية فيه تحذير من أن يرفض الكاتب تدوين الحق. وإذا كان رفض التدوين وحده، إثمًا كبيرًا، فما بال الذين يكتبون بالباطل؛ فيجعلونه حقًا؟ لا شك أن ذنبهم أعظم، وأنهم من أشد المفسدين في الأرض إفسادًا. وعلى هذا الأساس يجب أن يعاملهم المسلمون.

ولكن رفض الكتابة ينصرف، في أيامنا هذه، إلى الإهمال في تدوين حقوق الناس، وديونهم، وممتلكاتهم. وينصرف كذلك إلى عدم حفظ الأوراق والمستندات،



وعدم تدوين كل ما ينبغي تدوينه، بحيث يترتب على عدم تدوين شيء من ضياع حق الدائن، أو غيره من أصحاب الحقوق. وكذلك كأن يقصّر بكتابة تاريخ السداد، أو اسم صاحبه كاملاً، أو غير ذلك، مما يقال عنه إنه تقصير في وظيفة المحاسب، أو المدير المالي، أو مدقق الحسابات، أو غيرهم، ممن ينطبق عليهم أنهم كاتبون بالعدل.

وقول الحق سبحانه: "كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ"، يعني أن يكتب الحق الذي تترتب عليه المسؤولية؛ لأن المقصود من هذا الجزء من الآية، تحميله مسؤولية ما تعمله، ومسؤولية الوظيفة التي ينبغي أن تكون قائمة على ما تعلمه. وفي هذا إيحاء بأن الله علّمه، من أجل أن يؤدي عمله ووظيفته، على خير ما يكون الأداء؛ فلا يجوز أن نستعمل هذا الذي علّمنا إياه إلا في خير، وإلا بمقتضى ما يحفظ الحقوق لأصحابها.

وفي قول الحق: "كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ"، إيحاء بأن الذي علّمه الله إياه نعمة، لا يجوز أن تستعمل في معصية، أو أن يكون فيها تقصير يؤدي إلى غبن، أو إضاعة حق من حقوق الناس.

(فليكتب، وليملل الذي عليه الحق)

قوله تعالى: (فليكتب) أمر للغائب، وتوكيد لما طُلب منه في قوله "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ ....". غير أن الطلب هناك، بالنهي التحذيري، وهو هنا بالأمر التكليفي: (فليكتب). والطلب يؤكد الطلب، وإن اختلفت وجهتاهما، كما هو الحال هنا؛ فهو مرة بالنهي، ومرة بالأمر. وهذا وذاك طلب لتحقيق قضية واحدة هي الكتابة؛ فالأمر بها يؤكد النهي عن رفضها. وهذا أسلوب معروف في العربية، تقول: ليس له أن يذهب، عليه أن يبقى في مكانه، فقد أكد آخر الكلام أوله.

والعلاقة بين فعل الأمر (فاكتبوه)، والمضارع المجزوم بلام الأمر (ليكتب)، تنبئ عن توكيد عملية الكتابة. ولكن الفعل (ليكتب) لا يؤكد الفعل (فاكتبوه)، لأن المكلف في



قوله (ليكتب) غير المكلفين في الفعل (فاكتبوه). فالفعل الثاني لا يؤكد الأول، ولكن المضمون، وهو الكتاب، مؤكد بتعدد جهة المكلفين، والفرق بين هذا المفهوم والذي سبقه كبير.

ودرجة التكليف واحدة، من حيث الوجوب؛ وهذا يعني أنه على الطرفين: الدائن والمدين أن يكتبا وجوبًا. وعلى الذين يكلفانه أن يكتب وجوبًا كذلك. وإذا كان لاختلاف العلماء وجه في وجوب الكتابة على الدائن والمدين، فليس ثمة وجه للاختلاف في وجوب الكتابة على من يكلفانه؛ فإذا رفض فهو في نظري آثم.

ويتفرع على هذه المسألة، وجوب كتابة الموظف، أو المحاسب، كل صغيرة وكبيرة، يتطلبها عمله المحاسبي أو المالي. وقد يستدعي التحقق من تنفيذ الواجب المطلوب منه، أن يكون عمله متابعًا بتدقيق يقوم به موظف، أو رقابة كتلك التي تؤديها دواوين المحاسبة. وإنما جاء هذا الفهم، من كون الأمر موجهًا إلى فرد مكلف، بأداء مهمة يترتب عليها حفظ الحقوق أو ضياعها.

قرأ الحسن وغيره بكسر اللام في (وليكتب) و (فليكتب). قرأ الجمهور بتسكينها، والكسر هو الأصل. وإنما سكّنت اللام تخفيفًا، هذا ما يقوله النحاة، والأغلب أن التسكين إنما كان في أصله؛ لإحداث ضغط نبري، يدل بأدائه النطقي على تأكيد مضمون الفعل.

(وليُملِل الذي عليه الحق)

الفعل (يملل) بغير إدغام، قراءة الجمهور، وبالإدغام (وليملَّ)، وهي قراءة شاذة، ولكنها صحيحة لغةً. والفعلان (أملى) و (أملّ) بمعنى واحد، في رأي بعض اللغويين. وجاء الفعلان في القرآن، للدلالة على إملاء الكلام، قال تعالى: "فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾".

وإملاءُ الكلام وإملالُه يعنيان تلاوته على السامع، وإبلاغه إليه، هذا هو الأصل في دلالة هاتين الكلمتين. ثم شاع استعمالهما في الدلالة على أحد أهداف الإبلاغ، وهو



الكتابة، أي أنهما أصبحتا دالّتين على الكلام يُتلى على السامع، بقصد كتابته، وهذا تطور طبيعي في الاستعمالات اللغوية. وكثير من كلمات اللغة يجري تطوير دلالتها بالتخصيص، ولا يُحسب خطأ ما دام أهل اللغة الأصليون يقبلون ذلك، وقد جرى على ألسنتهم.

وقد ذهب ابن عاشور رحمه الله، إلى ضرورة تحرير العبارة، وتفصيل بيانها في تفسيرها، بحيث يكون في تعريفها ما يدل على: إلقاء كلام ليُكتب عنه، أو ليُروى، أو ليُحفظ، فقال: "ومعنى اللفظين أن يلقي كلامًا على سامعه، ليُكتبه عنه". هكذا فسّره في اللسان والقاموس، وهو قصور في التفسير، أحسب أنه نشأ عن حصر نظرهم في هذه الآية الواردة في غرض الكتابة. وإلا، فإن في قوله تعالى في سورة الفرقان: "فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝"، ما يشهد بأن الإملاء والإملال يكونان لغرض الكتابة، ولغرض الرواية والنقل، كما في آية الفرقان، ولغرض الحفظ، كما يقال: ملَّ المؤدب على الصبي للحفظ. فتحرير العبارة أن يفسّر هذان اللفظان بإلقاء كلام ليكتب عنه، أو ليروى أو ليحفظ (التحرير والتنوير ٣/ ١٠٣).

والذي عليه الحق هو المدين. وإملاؤه إقرار منه بمضمون الصفقة، سواء أكانت في دَيْن، أو استئجار، أو بيع بدفع مؤجل. وكلها تحمل معنى الدَّيْن؛ لأن فيها جميعًا ذممًا على المدين والمستأجر والمشتري بالدفع المؤجل، وفيها جميعًا حقوق للدائن والمؤجر والبائع. ويكون إملاؤه على الكاتب إقرارًا منه بقيمة الذمم، وشروطه، وتاريخ سداده، وكيفية السداد، إلى آخر ما هو معروف في هذه الحالات، والأصل أن يُملي هو على الكاتب؛ ليتحقق بذلك إقراره التام بالحقوق التي في ذمّته.

وقد أحدثت التجارة المعاصرة، والمحاسبات العلمية، وسائل كثيرة لضمان هذا الإقرار؛ لتسهيل استرجاع الحقوق، وتخفيف الأعباء القضائية التي تترتب على المشكلات التي قد تحدث بعد ذلك. فالتوقيع على الكمبيالات، ونماذج البيع والشراء المعدّة للدفع



المؤجّل، وتقديم شيكات، وغير ذلك من السندات المالية، يعدّ إملاء يقدمه المدين للدائن، أو المشتري للبائع، أو المستأجر على عقد الإيجار، وكتابة هذه السندات على النحو الذي يجري في أيامنا هذه، مما ليس فيه مخالفة شرعية، واجب شرعًا، بل إنها تعدّ تفسيرًا معاصرًا لقوله سبحانه: "فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه الله، فليكتب، وليملل الذي عليه الحق".

(وليتّق الله ربّه)

إن الأمر بالتقوى في هذا السياق، دليل عملي حقيقي، على أن المعاملات التجارية، في شرع الله، تقوم أول ما تقوم، على حفظ تعامل الناس بعضهم مع بعض. لأن التقوى أعظم باعث على حفظ هذه الحقوق. وقد أمعنت الآية في تغليظ هذا الأمر؛ فجاء الفعل مقترنًا بلام الأمر، ولو كان النص الحكيم يريد مجرَّد الأمر بالتقوى، من حيث هي كذلك، لاكتفى بالقول: "وليتق الله"، من غير وجود البدل الذي هو في الأصل، من أجل تحديد المبدل منه، حتى لا يلتبس بغيره. وهذه الدلالة للبدل، ليست كائنة في هذه الآية؛ فإن لفظ الجلالة معروف، ولا يمكن أن تلتبس دلالته، بغير ذات الحق سبحانه، ولكنه ذكر البدل (ربَّه)؛ للدلالة على ربوبية الحق تعالى؛ فهو الرب الذي لا يصفح عن حقوق العباد. وللدلالة على مراقبة الرّبّ؛ لأن لفظ الربوبية يوحي بهذا المعنى. وللدلالة على صدق عبودية الذي عليه الحق للرب سبحانه، فإن التذكير بالربوبية يذكر بصدق العبودية، فلفظ الربوبية يوحي بهذا المعنى كذلك.

قرأ الجمهور بتسكين لام النهي، وقرأ الحسن وغيره، بكسر هذه اللام، والقراءتان عربيتان فصيحتان. وقد وضحنا ذلك من قبل، عند حديثنا عن قراءة: "وليكتب، فليكتب، وليملل".

(ولا يبخس منه شيئًا)

(لا) ناهية. والبخس في اللسان هو النقص، كما جاء في قوله تعالى: "وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ " (الأعراف ٨٥). وقد ذهب ابن العربي إلى أن البخس في لسان العرب، هو النقص بالتعييب والتزهيد، أو المخادعة عن القيمة، أو الاحتيال في التزيد في الكيل، أو النقصان منه (أحام القرآن ٢ / ٧٧٨). وعلى العموم، فهو نقص دون وجه من حق. وقد يدل على الثمن الزهيد، كما في قول الحق: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ ﴿٢٠﴾ " (يوسف ٢٠). والفاعل في قوله: "ولا يبخس" ضمير مستتر يعود على الذي عليه الحق (المدين).

والنهي عن إنقاص أي شيء، يتضمن النهي عن نقص المقدار؛ فينبغي له أن يذكر القيمة. وعلى الكاتب أن يذكر ذلك دون بخس. فإذا كان ذكر القيمة بالرقم، دون الحروف، يؤدي إلى اشتباه رقم بآخر؛ كان يشتبه الرقم (٣) بالرقم (٢)، فقد وجب أن يذكر الأرقام بالحروف. ولا يبّرئ هذا الكاتب أن صاحب الحق هو المملي، فعدم البخس مسؤولية مشتركة؛ إنها مسؤولية الذي عليه الحق، والكاتب سواء بسواء.

وعلى المملي أن يذكر تاريخ السداد وكيفيته؛ دون أن ينقص صاحب الحق شيئًا من حقه.

(فإن كان الذي عليه الحق سفيهًا، أو ضعيفًا، أو لا يستطيع أن يُملَّ هو، فليُملل وليُّه بالعدل)

هذه صورة أخرى من صور ضمان الحق لأصحابه، فالآية واضحة في أن الذين لا يستطيعون أن يُمْلوا؛ بسبب سَفَه، أو صغر، أو علة من العلل، لا يبرئ ذلك أولياءهم من الكتابة، ولا يعفيهم من مسؤولية أن صاحب المال نفسه، فيه علة من العلل.

والسَّفه هو خفة العقل، وعدم قدرة صاحبه على التميز، والضعيف هو الصغير. والذي لا يستطيع أن يُملّ هو العاجز، كالأصمّ، والأبكم. وقد أكّد الضمير المستتر في



الفعل (يُملّ)، بالضمير الظاهر، من أجل درء التوهم، بأن عجز الذي لا يستطيع أن يُمِلّ، يمكن أن يُسقط عنه هذا الواجب بالكلية.

والوليّ هو من له حق الولاية على الذي لا يستطيع ان يُملّ، كالأبِ، أو الأخ الكبير، أو أيٌ من أقربائه الذين يمكن أن يؤدي واحد منهم هذه المهمة. والإملال بالعدل هو الإملال بالإنصاف والحق، والعدل هو الذي يحفظ لصاحب المال حقه، كما يحفظ لكل إنسان حقوقه.

(واستشهدوا شهيدين من رجالكم؛ فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممّن ترضون من الشهداء؛ أن تضلّ إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى)

هذا تكليف آخر يحفظ للناس حقوقهم، ويضبط التعاملات المالية والتجارية، فلا تختلط الأمور، ولا يعبث أحد بالأمن الاقتصادي للأمة، والفعل المزيد بالهمزة والسين التاء (استشهدوا) يدل على الطلب أو التكليف؛ فكأنه قال: كلفوا اثنين من رجالكم بالشهادة على الدَّيْن، وإنما كان الشاهدان اثنين لضمان حصول الإشهاد. فلو كان الشاهد واحدًا، فقد يموت أو يسافر أو يمنعه مانع قوي من الإدلاء بشهادته، ولم يكن الشهود بأكثر من اثنين، حتى لا يكون في ذلك شيء من التعسير في الإدلاء بالشهادة. ومع ذلك فإن الاستشهاد بأكثر من اثنين للاحتياط ليس ممنوعًا، وإن كان النص الحكيم قد اكتفى باثنين. والاكتفاء بهما لا يعني منع ما هو فوقهما، وإنما اكتفى النص بذلك للتيسير. على أن القاضي في حال وجود أكثر من شاهدين، لا يطلب ما فوق الاثنين؛ لأن هذا الرقم هو الذي يحصل بمقتضاه اليقين الذي يستوجب إصدار الحكم.

ولا بد أن يحضر الشاهدان لحظة إبرام عقد الدَّين، هذا هو الأصل. غير أن الشهادة تتحقق بإخبار المدين للشاهدين، وكما اختلف أهل العلم في شأن الكتابة: أواجبة هي أم مندوبة؟ اختلفوا كذلك في الإشهاد. فقد ذهب أئمة السلف إلى وجوبها، وهو الذي نأخذ به ونقرُّه. وذهب أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل إلى أنه مندوب.



وقد قيَّدت الآية الشاهدين بقيدين؛ فهما "مِن رِّجَالِكُمْ"، وهما كذلك "مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ". أما القيد الأول، فنتحصل منه على ثلاث صفات، هي في حقيقتها شروط للشهادة، أما الشرط الأول المتضمن في قول الحق "من رجالكم"، فهو الذكورة. ولا تحتاج إلى بيان؛ فالنص واضح في ذكرها. ولكن لما ذكرت الآية بعد ذلك، أنه إذا لم يكن الشاهدان رجلين، فرجل وامرأتان، فماذا يعني هذا؟ يعني أن الذكورة بعد أن كانت شرطًا مطلقًا في قوله: "شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ"، أصبحت شرطًا غير مطلق لتغطية العدد (اثنين). فصارت الذكورة واحدًا، بعد أن كانت اثنين. وهي في الحالين موجودة، سواء في الرجلين الشاهدين، أو في الرجل والامرأتين، هذا هو الشرط الأول في الشاهدين.

هذا الذي قلناه مختلف عما يمكن أن يُفهم من أنه لا يُصار إلى المرأتين، إلا إذا تعذّر وجود الرجلين، بحيث لم يكن لحظة التداين إلا رجل وامرأتان. هذا الفهم الأخير خلاف الصحيح؛ فقد يصار إلى المرأتين، مع رجل آخر، حتى في حال وجود الرجلين. وقد أعجبني فهم ابن عاشور رحمه الله لهذه المسألة، فقال: "وجيء في الآية بكان الناقصة، مع التمكن من أن يقال: فإن لم يكن رجلان؛ لئلا يُتوهم منه أن شهادة المرأتين لا تقبل إلا عند تعذّر الرجلين، كما توهمه قوم. وهو خلاف قول الجمهور؛ لأن مقصود الشارع التوسعة على المتعاملين، وفيه مرمى آخر، وهو تعويدهم إدخال المرأة في شؤون الحياة؛ إذْ كانت في الجاهلية لا تشترك في هذه الشؤون" (التحرير والتنوير ٣/ ١٠٩).

وأما الشرط الثاني فهو البلوغ؛ فالصبي شهادته غير مقبولة، وإنما عرفنا ذلك من كون الرجل في العربية، يطلق على البالغ، ولا يطلق على الفتى والصبي، وإن كانت الذكورة جامعاً لهم جميعًا.

وأما الشرط الثالث فهو الإسلام، وهو مفهوم من قوله تعالى: "مِن رِّجَالِكُمْ". والمخاطبون هم جماعة المسلمين لا غيرهم. والأصل في شهادة غير المسلم أنها لا تقبل في شؤون المسلمين، ولهذه المسألة تفصيل في كتب الفقه.

هذه الشروط الثلاثة موجودة كلها في قول الحق سبحانه: "مِن رِّجَالِكُمْ". وثمة شرط رابع مصرَّح به في القيد الثاني، وهو قوله سبحانه: "مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ". وهذا الشرط هو العدالة؛ فشهادة غير العدل، المقدوح في دينه، المجاهر بالمعصية غير مقبولة، وإن صام وصلّى. وتظهر عظمة الخطاب هنا، في هذا الثناء الخفيّ العطر على هذه الأمة. فقد وَصَف العدالة، والاستقامة، ومخافة الله بأنها مؤشرات رضاهم، ومبدأ التعامل مع من توجد فيه هذه الصفات. وهذا واضح في الاسم الموصول والفعل (ممّن ترضون).

وقد تناول المغرضون من المستشرقين، شهادة المرأتين في مقابل شهادة رجل واحد، واتخذوا منها سبيلاً إلى تضليل من لا يعرف حكمة الشارع في ذلك. والحكم معلّل مُفَسّر في الآية: "أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ"، والضلال خطأ سببه النسيان. ولذلك جعلت الآية تصحيح هذا الخطأ بالتذكير: "أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى. واقتران الضلال بالنسيان معروف؛ حتى إن المعاجم عندما تعرض لهذه الآية، تفسّر الضلال بالنسيان، وكذلك الحال في التفاسير. وإنما ذهبوا إلى ذلك؛ ظنًّا منهم أن الفعل (تضلّ) هو نقيض الفعل (تذكّر)، ومعروف أن نقيض التذكر هو النسيان. والحق أن الضلال هنا هو الخطأ، والنسيان سببه. والتفريق بينهما واضح في قوله سبحانه: "لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ۝"؛ أي أنه يتعالى عن الخطأ والنسيان. ولو كان شيئًا واحدًا ما فرقت الآية بينهما بالعطف؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، كما هو معروف.

بدأت جملة "أن تضل إحداهما" بـ (أنْ) المصدرية، وقد حذفت لام التعليل؛ والأصل لغةً: "لأن تضل إحداهما". فيكون المعنى بذلك على النحو الآتي: فرجل وامرأتان بسبب ضلال إحداهما. والمقصود هو إمكان ضلال إحداهما. فإذا حدث الخطأ الذي سمّته الآية ضلالاً، حدث التذكير: "فتذكر إحداهما الأخرى".

وقد ذهب بعضهم إلى أن في الآية إظهارًا لما هو مضمر؛ إذ المتوقع أن يكون التعبير هكذا: أن تضل إحداهما فتذكرها الأخرى؛ ولكن حلّت كلمة (إحداهما) محل



الضمير في (فتذكرها)؛ فأصبح التعبير القرآني هكذا: أن تضلّ إحداهما، فتذكر إحداهما الأخرى. وقد طال كلام المفسرين في المسألة بما لا طائل تحته، والذي نختاره في تفسيرها، أن في الآية تقديمًا وتأخيرًا؛ إذ التقدير هكذا: فتذكر إحداهما الأخرى أن تضل إحداهما. ومُسوِّغ تقديم (أن تضل)، هو أن النص الحكيم جعل سبب وجود المرأتين، وهو (أن تضل إحداهما) مباشرًا لذكر وجودهما، وفي هذا ما فيه من لفت النظر إلى سبب وجود المرأتين في الشهادة.

قرأ ابن عامر، وابن كثير، ونافع، وعاصم، وأبو عمرو، والكسائي، وأبو جعفر، وخلف، ويعقوب "... أن تضلّ" بفتح همزة "أنْ". وقرأ حمزة، والأعمش "... إن تضلّ" بكسر همزة (إن) لتكون الجملة شرطية. وقد انتصر الطبري لقراءة الجمهور، وحمل على قراءة (إنْ) شرطية، فقال: "وإنما اخترنا ذلك في القراءة؛ لإجماع الحجة من قدماء القراء والمتأخرين على ذلك، وانفراد الأعمش ومن قرأ قراءته في ذلك، بما انفرد به عنهم. ولا يجوز ترك قراءة جاء بها المسلمون مستفيضة بينهم إلى غيرها" (تفسير الطبري ٣/ ١٤٨). قلت: رحم الله الطبري، فإن قراءة الأعمش وحمزة كانت مستفيضة، ولا يجوز ردّها ما دامت متواترة.

وقرأ الجمهور ببناء الفعل (تَضِلّ) للمعلوم، وقرأ عيسى بن عمر والجحدري ببنائه للمجهول. والقراءتان متكاملتان كما هو واضح؛ إذ ببناء الفعل للمعلوم، يكون الفعل (تَضِلّ) دالاً على الحدث قائمًا به فاعله. وببنائه للمجهول، يكون الفعل دالاً على الحدث قائمًا به غير فاعله. وإنما يكون ذلك في النسيان بمؤثرات خارجية.

(ولا يأبَ الشهداء إذا ما دُعوا)

في هذا الجزء من الآية تأكيد آخر لضمان حقوق الناس. وهو تأكيد متدرج في القوة والتصعيد؛ ذلك أنه كان قد أمر بتكليف شهيدين، ولكنّ تعيين الشهيدين لن يكون مجديًا، إذا كانت النتيجة أنهما سيرفضان أداء الشهادة، حين يدعوان إليها. ولذلك نهى عن رفض الشهادة، حين يُدعى إليها الشهود.



وليس النهي موجهًا إلى الشهداء فقط، فهو كذلك مُوَجَّه إلى الأمة، وإلى وليّ الأمر، وإلى الجهات القضائية بخاصة. بحيث لا يسمح القضاء للشهود أن يكفوا عن أداء شهادتهم، ما دامت القضية متوقفة على شهادتهم، وما دام وجه الحق لا يظهر إلا بهذه الشهادة. فهذا النهي - على هذا الأساس - ملزم لحمل الشهداء على أداء شهادتهم، وإلا فالعقاب على ترك الشهادة واجب؛ لأن مخالفة الأمر الشرعي - في ما يخص حقوق الأمة بخاصة - ملزمة للعقاب.

ومن عظمة هذا التركيب، أنه جعل النهي عن رفض الشهادة، حين ذكر الشهداء؛ في حين أن التكليف بكتابة الدَّيْن، كان بالأمر. وإنما كان ذلك، لمناسبة كل واحد من الأسلوبين (الأمر، والنهي) لحال المكلف. فلما كان بعض الناس لا يكتبون الدَّيْن، إهمالاً، أو كسلاً، أو تواكلاً، فقد أمرهم بذلك، وكانت صيغة الأمر هي الأنسب لحالهم. أما الشهداء فشأنهم خلاف هذا؛ فبعض الشهداء يعزفون عن أداء الشهادة، ويرفضونها، ولذلك كان من الأنسب أن يكون التكليف بالنهي.

والشهادة واجبة حين الدعوى إليها، كما هو واضح في الآية. وعدم أدائها إثم كبير؛ لما يترتب على ذلك من ظلم الناس بعضهم لبعض، وأكل بعضهم أموال بعض. وإنني ألمس في كلمات الآية ما يدل على وجود حقين فيها، هما: حق أداء الشهادة، وحق إجابة الدعوة إليها. ومما أراه في هذا، أن للقاضي أن يعاقب الممتنع عن الشهادة بعقوبتين، إحداهما للامتناع عنها، والأخرى لعدم استجابته للحضور حين دعوته إليها. فإذا حضر وامتنع عن الشهادة، فللقاضي أن يحكم عليه بعقوبة الامتناع عن أداء الشهادة، والله تعالى أعلى وأعلم.

ومما في هذا التركيب من عظيم الدلالة، أنه سمّى الشهداء بهذا الاسم قبل أن يؤدوا شهادتهم. وقد أشار إلى بعض جوانب هذه الدلالة، ابن عاشور رحمه الله؛ إذ قال ما مؤدّاه إن تسمية المدعوين شهداء إيماء إلى أنهم بمجرد دعوتهم إلى الإشهاد، قد تعيّنت عليهم الإجابة، فصاروا شهداء (التحرير والتنوير ٣/ ١١٤).



قلت : الأمر بحاجة إلى تفصيل ، فإذا كان هؤلاء قد شهدوا الوقعة ، وطلب منهم أن يكونوا شهودًا ، فهم شهود من تلك اللحظة ، لا من لحظة دعوة القضاء إليهم. وحين يُدعون إلى القضاء يكونون مكلفين أداء الشهادة. أما أنهم شهود فقد كانوا قبل ذلك ، وعليه ينبغي أن نفرق بين كون الشاهد شاهدًا ، وكونه مكلفًا أداء الشهادة حين الدعوة إليها.

أما إذا كانوا قد شهدوا الوقعة ، ولم يُدعوا إلى الإدلاء بالشهادة إلا عند القضاء ، فيُسمّوْن شهودًا من لحظة تسميتهم للقضاء. وأما حين يدعوهم القاضي للإدلاء بشهاداتهم ، فيكونون مكلفين بالحضور ، وأداء الشهادة. أما أنهم شهود فهم كذلك من لحظة تسميتهم للقاضي ، والفرق بين الدلالتين كبير كما ترى.

(ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرًا أو كبيرًا إلى أجله)

في هذا الفعل المنهي عنه بلا الناهية (ولا تسأموا) تحذير شديد من كل ما يؤدي إلى السآمة ، وما تؤدي إليه. والفعل سئم يسأم سآمة يدل على الملل ، وهو نفور النفس من تعود فعل وتكراره ، أو هو الملل مما يسمونه (الروتين) في أيامنا. وهو تحذير شديد من ربّ العباد سبحانه ، فهو الذي يعلم أن الخلق يملّون من تكرار الأفعال ، وإعادتها. ولذلك حذرهم مما تغالبهم فيه أنفسهم ، ونفس الإنسان تغلب صاحبها ، إذا لم يكن عنده قدرة نفسية ، يقاوم بها الملل من تكرار الفعل.

وإذا كانت السآمة تصيب أناسًا أكثر من غيرهم ، فالمتوقع أن تكون الأعمال التجارية ، كما هو الحال في المصارف ، أظهر من غيرها في ذلك. وللإنسان أن يتصور مقدار الضرر الذي ينزل بالناس ، إذا استسلم محاسب أو أحد الموظفين في الإدارات المالية ، إلى السآمة والملل. من أجل ذلك حذّرنا الله عزّ وجلّ من هذا الفعل القاتل.

والسآمة في أقل درجاتها منهي عنها ؛ لأنها إهمال ، والإهمال غير جائز شرعًا. اما أن المنهي عنه من السآمة كثيرها وقليلها ، فيمثله في الآية النهي عن السّآمة ، في أن



يكتب أقل شيء وأكثر شيء: "وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ". فإذا كان النهي واضحًا عن عدم كتابة أقل شيء بسبب السآمة والملل، فأقل شيء من السآمة والملل منهي عنه قطعًا.

ولما ذكرت الآية الصغير والكبير "وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا"، فقد ساوت في طبيعة الجرم - لا في مقداره طبعًا - بين أصغر شيء وأكبر شيء من حقوق الناس، فالتفريط فيها جُرم واحد؛ ولكنه يعظُم كلما عَظُم الشيء وكبر. وهذا جزء من نظرة الإسلام إلى المحرمات؛ فالحرام حرام، مهما كان في نظر الغافلين صغيرًا أو يسيرًا.

وليس النهي إذن عن أثر السآمة، كما ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم. ولكنه نها عنها لضبط النفس، حتى لا يكون الملل دافعًا إلى السلوك، فيستصغر الإنسان شيئًا من حقوق الناس فيضيّعه. وما كان ليفعل ذلك، لولا أن الملل قد أصبح طابعًا عامًا لبنائه الذهني.

وفي هذه الآية درس عظيم، في تعليم الموظفين، ما ينبغي أن تكون عليه أنفسهم من همة ونشاط؛ لأن الهمة تدفع إلى العمل، والنشاط يدفع إلى التواصل والاستمرار في أدائه.

وإذا كانت الآية تنهى عن السآمة التي تجعل الإنسان يتساهل في تدوين الصغيرة والكبيرة من حقوق الناس، فإنها تؤسس للأمة طريقًا إلى محاربة الفساد والمفسدين. فالموظف الذي يضيع وقته في ما يجرّ إلى الملل والسآمة، لا شك أنه سيكون مفرّطًا في حقوق الناس. والموظف الذي **يملؤه الفراغ، ولا يملأ فراغًا**، هو من الذين يسأمون أن يكتبوا الدَّيْن والذمم، هو من الذين يسأمون أن يكتبوا الدَّيْن والذمم، وسائر حقوق الناس، إلى آجالها؛ أي أنهم لا يبيّنون ولا يدوّنون تواريخ السداد، ودفع الديون إلى أصحابها في مواعيدها؛ مما يؤدي إلى فساد في الإدارات المالية، وغيرها من الإدارات.

قرأ السُّلمي (ولا يسأموا أن يكتبوه) بالياء على الغيبة، بدلاً من الخطاب. وقراءة الجمهور (ولا تسأموا) بالتاء على الخطاب، والقراءتان متكاملتان. فقراءة السّلمي تجعل الأمة والمسؤولين فيها، يتولّون ضمان متابعة المكلفين بالكتابة، عدم تسلل الإهمال الناجم عن السآمة إلى أدائهم. وقراءة الجمهور تحذر المكلفين بالكتابة بذلك مباشرة عن طريق الخطاب المباشر.

(ذلكم أقسط عند الله، وأقوم للشهادة، وأدنى ألاّ ترتابوا)

المشار إليه باسم الإشارة (ذلكم)، قد يكون هو كتابة الدّين. ويؤيد هذا، أنه أقرب مشار إليه، فقد جاء قبل اسم الإشارة مباشرة. ويؤيده أيضًا، أن الاستثناء الذي بعده، يرخّص بعدم الكتابة في التجارة الحاضرة، يديرونها بينهم، ويبرئ من الحرج إذ يقول: "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا".

وقد يكون المشار إليه هو مُفصَّل حكم الدَّيْن، كما ورد في الآية من أولها. ويؤيد هذا أن ما أخبر عن اسم الإشارة (ذلكم) وهو: أقسط عند الله، وأقوم للشهادة، وأدنى إلى عدم الشك والارتياب، إنما هو مفصّل حكم الدين، وتنطبق عليه الأوصاف الثلاثة.

والمقصود بكون ذلك أقسط عند الله، أنه عند الله تعالى، أكثر عدلاً وإنصافًا من عدم كتابة الدَّيْن. ولم تجعل الآية الكتابة أقسط من عدمها، عند المكلفين فقط، بل هي عند الله كذلك.

وفي هذا الجزء من الآية، دلالات عظيمة منها: أن علم الله تعالى بالعدل، هو العلم الحق. وأن المكلفين إذا كانوا يظنون أن الكتابة وعدمها يستويان في تحقيق العدالة، فليس علمهم صحيحًا. ومنها أن الآية لما جعلت الكتابة أقسط عند الله، دلَّ ذلك على أن الكتابة عبادة؛ لأنها عدل، وقد تعبَّدَنا الله بالعدل، فليس لنا أن نرفض ما تعبّدنا به سبحانه. ومنها أيضًا أن الله تعالى يريد لنا أن نتجنب الظلم، وهو بعدم الكتابة أحرى.



وأما أن الكتابة أقوم للشهادة، فمعناه أنها أشد عونًا للشهود، على أداء الشهادة. ذلك أن الإنسان قد ينسى بعض تفصيلات الدَّيْن؛ فقد ينسى مقداره، أو تاريخ سداده، أو كيفية السَّداد، أو أي شيء من التفصيلات. لكنها عندما تكون مكتوبة؛ فإنه يتذكرها، ويكون تذكرها يقينيًا. أما إذا نسيها، ولم تكن مكتوبة ثم ذكّر بها فقد يذكرها دون أن يكون تذكره يقينيًا. وما ينطبق على الشاهد الواحد ينطبق على الشاهدين. ومن هنا نعلم أن الضبط اليقيني، لا يكون في وجود الشاهدين فقط، ولكن بوجودهما مع وجود الكتابة. ولو كانت درجة الاستثاق القطعي تتحقق بالشاهدين، دون الكتابة، لاكتفى بهما. ولو كانت درجة الاستيثاق هذه تتحقق بالكتابة وحدها، دون وجود الشاهدين، لاكتفى بها كذلك.

واسم التفضيل (أقوم) مشتق من (أقام) لا من الثلاثي المجرد (قام). وكذلك شأن اسم التفضيل (أقسط)؛ فإنه مشتق من المزيد (أقسط)، بمعنى عَدَلَ، لا الثلاثي المجرد (قَسَط) الذي يعني جارَ من الجور الذي هو الظلم. وقد ذهب سيبويه إلى أن الفعل الرباعي المهموز، يصاغ منه اسم التفضيل، والتعجب، سواء أكانت الهمزة للتعدية كما في (أقام)، أم لغير التعدية كما في: أفرط. هذا، وقد قرأ حماد عن الشموني: (أقصط)، وذلك عن طريق المماثلة الصوتية الرجعية؛ إذ تأثرت السين بالطاء المطبقة، فأصبحت صادًا مطبقة مثلها.

وأما أن الكتابة (أدنى ألاّ ترتابوا)، فتعني أنها أقرب إلى عدم الارتياب وإلى إحداث الطمأنينة. وقد وردت (أدنى)، وهي اسم تفضيل، في القرآن على أنحاء شتى منها: أن يكون الفعل الذي بعدها مرغوبًا عنه، غير محبب إلى النفس فيكون منفيًا، كما في هذا الجزء من الآية التي نحن في رياضها، وكما في قوله سبحانه: "ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ۝" (النساء ٣)؛ أي أقرب إلى عدم المَيْل والظلم. ومنها أن يكون الفعل الذي بعدها مرغوبًا فيه فيكون مثبتًا، كما في قوله تعالى: "ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ" (المائدة ١٠٨). وكما في قوله سبحانه: "ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ" (الأحزاب ٥١).



قرأ الجماعة بتاء الخطاب (ألاّ ترتابوا)، وقرأ السلمي (ألاّ يرتابوا) بالياء على الغيبة. والقراءتان متكاملتان ؛ فقراءة الجماعة تدل على الحض عل طرد الريبة والشك من نفوس المخاطبين. والقراءة الأخرى تدل على ضرورة حرص الأمة على إيجاد الطمأنينة، وطرد الريبة من نفوس الناس. وهذا يعني في التحليل الأخير، ضرورة حرص الأمة على إيجاد الأنظمة والقوانين المشتقة من هذه الآية، لحفظ حقوق الناس.

(إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم، فليس عليكم جُناحٌ ألاّ تكتبوها).

هذا الجزء من الآية استثناء من حكم سابق. فقد سبق في هذا النص الحكيم بيان حكم الكتابة في الدَّين. وقد شدّد عليها وأكّدَها، حتى إنه جعلها قيّمة على الشهادة عندما قال: "وَأَقْوَمُ لِلشَّهَـٰدَةِ"؛ أي أن الكتابة أظهر للشهادة.

ولكنّ بعض المواقف تستدعي أن تسير عمليات الدَّيْن بسرعة، ولا تحتمل تأخيرًا، وبخاصةٍ عند تعذر وجود أدوات الكتابة، كما يحدث بين بعض الفلاحين في حقولهم ؛ إذ يضطر بعضهم أن يستدين من بعض، لحاجة فورية لا تحتمل الانتظار. ويحدث مثل ذلك أيضًا عندما يكون اثنان أو اكثر، في مكان بعيد، وليس معهما أدوات الكتابة، وقد اضطر أحدهما لاقتراض بعض المال من رفقائه وإخوانه. وقد يكون ذلك عندما يريد أحد الناس اشتراء بضاعة، وحاجته إلى المال فورية، فيضطر إلى اقتراض حاجته، أو أن يشتري البضاعة من بائعها، على أن يسدّد قيمتها بعد ذلك، ولم يتمكنا من كتابة هذا الدَّيْن. هذه هي التجارة الحاضرة، وهذه هي التي يديرونها بينهم، وتكون باقتراض المال في تداول سريع. فتداول التجارة تداولاً سريعًا، هو المعنيّ بقول الحق: "تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ".

ولا بد أن نقف عند الظرف (بينكم)، لنلحظ فيه البَيْنيَّة التي تكون بين الإخوة. فهي بينية الثقة، وطمأنينة صاحب المال على ماله. وفي هذا ما فيه من الثقة التي جاء الاستثناء من أجلها: "إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا



تَكۡتُبُوهَاۗ ". ولـولا هـذه الـثقة، لمـا كـان للـتجارة الحاضـرة الـتي نديـرها بينـنا، أي مجـال للاستثناء من حكم الكتابة.

قـرأ عاصـم "تجارةً حاضـرةً" بنصبهما؛ على اعتبار أن (كان) ناقصة. وقد أوغل الطـبري رحمـه الله في نقـد هـذه القـراءة، فقـال: ".. قـرأته عامـة قـراء الحجـاز، والعـراق، وعامـة القـراء: "إلا أن تكـون تجارةٌ حاضـرةٌ" بالـرفع. وانفـرد بعـض القـراء الكوفـيين فقرأه بالنـصب. وذلك وإن كـان جائزًا في العـربية... فـإن الـذي أختار من القراءة، ثم لا أستجيز القـراءة بغيره، الرفع في التجارة الحاضرة؛ لإجماع القراء على ذلك، وشذوذ من قرأ ذلك نـصبًا عـنهم، ولا يعـترض بالـشاذ علـى الحجـة" (تفسير الطـبري ٣/ ١٥٦). ولـيس كـلام الطبري صحيحًا؛ فقراءة عاصم متواترة لا يجوز ردّها بأيّ حال.

وقـوله تعـالى: "فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ "، يعني أن ما كان قد استثني منه، وهـو وجـوب الكـتابة، فيه الحـرج إن لم يُكتب. وقـد أدغمـت نـون (ألاّ) في للام، فتكتب وتـنطق بالإدغـام. والقاعـدة في ذلك، أنه إذا كانت (أنْ) ناصبة للفعل المضارع وبعدها (لا) النافـية، فقـد وجـب إدغـام نـونها في الـلام التي بعدها، كتابة ونطقًا، كما في "من الخير لك ألاّ تتأخـر عن فعل الخير". وإذا كانت النون مخففة من الثقيلة، وكان بعدها لام، فقد وجب الإدغام نطقًا، ويمتنع كتابةً كما في: أشهد أن لا إله إلا الله.

(وأشهدوا إذا تبايعتم)

هـذا الجـزء مـن الآيـة إعجـاز ربّاني، ودليل على أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا مـن خلفـه، تنزيل مـن حكيم حميد. ففـي التجارة المعاصرة، لم يجدوا بدًا من الكتابة والإشـهاد، فابتكـروا سندات البيع الـتي يـسمونها فـواتير، يرصـد فيها اسـم المادة المبيعة، وقيمـتها، وتاريخهـا. وكـتابة البـائع لهـذه الفاتـورة، وذكر المادة المبيعة وثمنها، إقرار منـه بـذلك. والختم شـاهد علـى صـحة هـذا البيع. ولهذا فإن القضاء لا يتوانى عن التسليم بها.



وينبغي أن نعلم أن البيوع أصناف؛ فمنها بيع بكتاب وشهود، وبيع برِهان، وبيع بأمانة، هذا باعتبار وجوه الاستيثاق في البيع. وثمة تقسيم آخر للبيوع؛ فمنها بيع نقدي، ومنها بيع بدين إلى أجل مسمّى. وهذا التقسيم باعتبار ثمن المبيع وطريقة سداده. وثمة تقسيم ثالث، وذلك باعتبار ظرف البيع؛ فمنه بيع بتجارة حاضرة، وبيع بتجارة غير سريعة. وقد كان عبدالله بن عمر إذا باع بنقد أشهد، وإذا باع بنسيئة كتب وأشهد. وكان كأبيه وقافًا عند كتاب الله، مقتديًا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد اختلفوا في دلالة الأمر: (وأشهدوا إذا تبايعتم)، فقال بعض الصحابة والتابعين، ومنهم أبو موسى الأشعري، وابن عمر، وأبو سعيد الخُدريّ، وسعيد بن المسيّب، ومجاهد، والضحاك، وعطاء، وابن جريج، والنخعي، وجابر بن زيد إنه واجب؛ فدلالة الأمر هنا، كدلالته في مثل قول الحق: وأقرضوا الله قرضًا حسنًا.

وذهب آخرون إلى أنه مندوب. وقد استدلوا على ذلك بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم باع واشترى، ورهن درعه عند يهودي ولم يُشهد. ولو كان الإشهاد واجبًا، لوجب مع الرهن؛ لخوف المنازعة. ومن هؤلاء أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل. وذهب ابن العربي إلى أن فعل الأمر (أشهدوا) أمر إرشاد (أحكام القرآن ١/٢٥٩). وقد أوَّل الجناح بأنه ليس الإثم الذي يترتب عليه العقاب في الآخرة، ولكنه الضرر الطارئ بترك الإشهاد.

(ولا يُضارّ كاتبٌ ولا شهيد)

(يُضارّ) فعل مضارع مجزوم بلا الناهية. وفي هذا النهي تحذير شديد، من إيقاع الضرر بالكاتب الذي يكتب، أو المحاسب الذي يدوّن الذمم. وتحذير من إيقاع الضرر بالشاهد. والمضارَّة مصدر الفعل (يُضارّ)، المبني للمجهول، للدلالة على عدم السماح بإيقاع الضرر عليهما، أيًا كان فاعله أو مصدره. ذلك أنه عندما يرد المضارع منهيًا عنه بلا الناهية مع كونه بصيغة المبني للمجهول، دلَّ ذلك على أن النهي يشمل كل فاعل يمكن أن



يؤدي هذا الفعل ؛ وذلك كما في : "لا يُكتبْ هنا شيء" ؛ فإن النهي عن الكتابة في المكان المشار إليه ، يشمل كل من يمكن أن يكتب فيه شيئًا.

والإضرار يشمل كل أذى يمكن أن يقع في الإنسان ، بل يشمل كل خسارة ، أو نفقة يستدعيها حضور الشاهد ؛ لأداء الشهادة. ولهذا ، فإن كل نفقة يدفعها الكاتب أو الشاهد ، ينبغي أن يرجعها إليه بيت المال. والنفقة هذه تقدر بحسب الأحوال والظروف. فإذا كان الشاهد يخسر من راتبه مقدار يوم لا يذهب فيه إلى العمل ، ويدفع نفقات المواصلات ، فينبغي أن يُردّ إليه مقابل ذلك ، دون نقصان. وقد أخذت القوانين الوضعية بهذا الحكم ، وجعلت من حق الشاهد أن يعوّض عن كل ما يدفعه ، جرّاء مجيئه للإدلاء بالشهادة.

وعدم إيقاع الضرر بكل صُوره وأشكاله ، بالشاهد والكاتب ، يضمن أداء التوثيق والشهادة بالحق. دون أن يشعر أيّ كاتب أو شاهد ، بإمكان وقوع أذى به ، وضرر يلحقه ، أو خسارة يجنيها. وهذا يعني في التحليل الأخير ، أن دَرْء الأذى لا يكون بالأذى ، وأن إحقاق الحق لا يكون بتحيّف الناس الذين على أيديهم يحفظ الله حقوق خلقه.

(وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم)

هذا الجزء من الآية تفريع على المنهيّ عنه في الحكم السابق. وهو ليس تفريعًا تفسيريًا ، ولكنه تفريع بذكر نتيجة المخالفة. والفرق بين التفريعين كبير ؛ فأولهما يوضح ما يحتاج إلى مزيد من التوضيح والبيان. ويُحتاج إليه عندما تكون القضية التي ينشأ التفريع عليها ، على قدر من الغموض. وثانيهما يذكر ما ينبني على نتيجة المخالفة ، للقضية السابقة. ويُلجأ إليه عندما يكون الحكم في القضية السابقة حكمًا ملزمًا ؛ كأن تقول : على الجميع أن يحضروا إلى الاجتماع فورًا ، ومن يتخلفْ فسيُعدّ مستنكفًا. وتكون جملة "سيعدّ مستنكفًا" دالة على القدر الذي يُلزم الجميع بالحضور. ومثل هذا مفهوم من الآية ، فإنه لما قال : "وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌۢ بِكُمْ" فقد دلَّ على القدر الكبير الذي يحتمله النهي في قوله سبحانه : "وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ".



والفسوق هو الإثم الكبير، وهو مصدر الفعل (فَسَق يفسُق). والفرق بين الفِسق والفسوق، كالفرق بين الهَرب والهُروب، فصيغة (فُعول) أقوى في الدلالة على الحدث من المصدر الثلاثي للكلمة نفسها. فالفسوق أمعن في الإثم من الفسق، وورود (الفسوق) بدلاً من (الفسق) يدل على شدة النهي عن إلحاق الضرر بالكاتب أو الشاهد. وشدة النهي تستلزم تغليظ العقاب.

وأما أنه فسوق بمن يفعلون ذلك، فهذا تغليظ آخر؛ فقد جعل النص الفسوق بالمخاطَبين قائلاً: "فإنه فسوق بكم"، ولم يجعلهم فاسقين فقط، بل جعل الفسوق قائمًا بهم، ملازمًا لهم، فكأنه صفة لاصقة بهم.

(واتقوا الله، ويُعَلّمكُم الله، والله بكل شيء عليم)

هذا الجزء من الآية من عجائب القرآن الكريم؛ فهو مكون من ثلاث جمل، فالجملتان الأوليان تبدآن بفعلين، فهما متشابهتان بهذا الاعتبار، لكنَّ هذا التشابه هو سبب التخالف. والتخالف هو الذي جعل كل واحدة من الجملتين مستقلة استقلالاً تاماً عن الأخرى. ولو كانت الجملة الثانية اسمية هكذا: والله يعلمكم؛ لأصبحت هذه الجملة تفريعًا للجملة التي قبلها؛ إذ سيكون التقدير هكذا: اتقوا الله والله يعلمكم؛ أي أن المعنى سيظهر فيه أن جملة: الله يعلمكم، دالة على أن الله يعلمكم التقوى، وليس هذا المراد، ولكن المقصود أن الله يعلّمكم أحكام دينكم، كما علّمكم أحكام الدَّيْن في هذه الآية. وإنما عرفنا ذلك من كون الجملتين: اتقوا الله، ويعلمكم الله، على فصال تام. وما كان ذلك ليكون إلا بسبب أن الجملتين مختلفتان في الوجهة؛ فليست ثانيتهما تفريعًا لأولاهما.

وقد أسندت التقوى في فعل الأمر (اتقوا) إلى المخاطَبين؛ لأنهم المكلفون بها. ولذلك يجب أن يكونوا أهل وفاءٍ لها. وأسند التعليم إلى الله عزّ وجلّ في فعل التعليم؛ لأنه أهل ذلك.



﴿وإن كنتم على سفرٍ، ولم تجدوا كاتبًا فرِهان مقبوضة﴾

هذه الآية معطوفة على الأمر بكتابة الدَّين، واتخاذ الشهود، بدليل قوله سبحانه: ولم تجدوا كاتبًا. وهذا حكم تفريعي يخرج حكم كتابة الدَّيْن، واتخاذ الشهود من إطلاقه، إلى تخصيصه بحال وجود الكاتب والشهود.

فإذا كان المتداينان على سفر، وتعسّر وجود الكاتب، قدّم المدين شيئًا؛ ليكون عند الدائن، إلى حين سداد الدَّين، أو إلى حين التمكن من الكتابة. فإذا تمكنا من الكتابة، واستشهدا بشاهدين، أو بشاهد وامرأتين، أرجع الرهن إلى صاحبه، واكتفيا بوجود وثيقة الدَّين، إذا اتفقا على ذلك. وقد يستمر الرهن عند الدائن، إلى حين السداد، إذا اتفقا على ذلك أيضًا.

والرَّهن متاع يجعله المدين عند الدائن، فإذا عجز عن السداد أصبح من حق الدائن. ويجمع الرّهن على رِهان ورُهُن، وبهما قرئ النص الحكيم. فقد قرأ نافع، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وابن عامر، وأبو جعفر (فَرِهان). وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وابن محيصن، واليزيدي (فَرُهُنٌ). وقرأ ابن كثير: (فرُهْن) بتسكين الهاء، وهي لهجة عربية.

وقد وصفت الآية الرِّهان بأنها مقبوضة؛ لحفظ حق الدائن. وهذا الوصف مقيِّد لدلالة الرهن. فكأنه لا يكون رهنًا حتى يكون مقبوضًا.

والرَّهن يكون في حال السفر والحضر. وأما أن الآية ذكرت الرَّهن في السفر؛ لأنها تبيّن ولا تقيّد؛ تبيّن حالة من حالتي انعقاد الرَّهن؛ ولا تقيّد الرَّهن بالسفر. والدليل على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم، انتقل إلى الرفيق الأعلى، ودرعه مرهونة عند يهودي. وكان الصحابة يرتهنون في السفر والحضر. وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الرَّهن لا يكون إلا في السفر. وفي هذا تضييق أولاً، وهو خلاف ما فعله الرسول ثانيًا، والنص لا يدل على ذلك ثالثًا. لهذا، لا ينبغي أن يُقال إن هؤلاء العلماء قد أخذوا بظاهر النص؛ فليس في ظاهر النص أي دليل على أن الرَّهن غير جائز في الحضر رابعًا، وإنما فيه بيان له في السفر خامسًا.



(فإن أَمِن بعضكم بعضًا فليؤدّ الذي أؤتمن أمانته)

هذا الجزء من الآية، فيه إخراج للحكم السابق، وهو الارتهان عن إطلاقه. والذي أخرجه عن ذلك، خلاف الذي أخرج الأحكام السابقة كلها عن إطلاقها. وبيان ذلك أن الكتابة واجبة. هذا حكم مطلق؛ ولكنه مقيد بوجود كاتب، وأن الذي عليه الحق هو الذي يملي، هذا حكم مطلق أيضًا؛ ولكنه مقيَّد بكون الذي عليه الحق غير سفيه، ولا ضعيف، وبكونه يستطيع الإملاء، فالحكمان هذان ما خرجا عن إطلاقهما، إلا بسبب عذر قاهر.

أما الارتهان، فيمكن الاستغناء عنه، من غير عذر قاهر؛ ولكنه أكبر من أن يكون قاهرًا. هذا العذر يتمثل في ائتمان الناس بعضهم لبعض. فإذا ائتمن أحد الناس إخوانًا له في الله، فأقرضهم ما يغطي بعض حاجتهم، وائتمنهم على ما أقرضهم، فإن على الذي اؤتمن، وهو المقترض أو المستدين، أن يعيد إلى صاحب الأمانة أمانته. وقد جعلت الآية الأمانة، لمن هي عنده؛ أي لمن أخذها من الدائن. وهذا عجيب بل أعجب من العجيب. فالأمانة لصاحبها، لا لمن هي عنده، والأمانة للدائن لا للمستدين. هذا هو الذي نعرفه عن الأمانة ويعرفه كل الناس. ولكن القرآن يسمو بالإنسان؛ حتى يجعل الأمانة التي في ذمَّته أمانته؛ أي أمانة له. وهي بمنطق الوفاء أمانته حقًا. فالمؤمن يحرص على مال الناس، كما يحرص على ماله. فالحرص هنا والحرص هناك متطابق، بل هو حرص واحد. وإذا كان الإنسان لا يقبل أن يخون نفسه؛ فالمسلم لا يخون أمانة أخيه التي في ذمته؛ كما لا يخون نفسه.

والأمانة بمنطق هذا الكتاب عظيم؛ أمانة لمن هي عنده؛ لأنه إذا حفظها، وأدّاها إلى صاحبها، كانت له أمانة يعرف بها عند الناس، ويجزى بها عند الله. فهي ذمة نظيفة لا شية فيها، عند الخلق والخالق.



(وليتّق الله ربَّه)

هـذه الجملـة بكلماتهـا المعـدودة، وردت مرَّتين، أولاهما في الآية الأولى، وذلك عند الكتابة؛ إذ يملـي الـذي عليه الحق. في هذا الموقف تظهر نزعة حب التملك في الإنسان قوية؛ فتدفعه إلى أن يسقط بعض العبارات، أو يضيف كلمة أو كلمات، من أجل أن يأكل الـدَّين أو بعضه. وبعض الناس لديهم قدرات عجيبة في ذلك. ولا يكون لهذا النازع من وازع، إلا أن يتّقي الله ربه، ولـذلك جاءت هـذه الجملـة في محلها الـذي أراده الخبير العليم.

وثانيتهما عند أداء الأمانة؛ إذ تظهر نزعة التملك في أقوى صورها العدوانية. ولا يكون لهذا النازع من وازع إلا أن يتقي الله ربه. فانظر كيف جاء الأمر بالتقوى في هذين الموطنين بعبارة واحدة، فسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم الكلام.

(ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فإنه آثمٌ قلبُه، والله بما تعملون عليم)

من المعروف أن الآيتين اللتين نحن في رياضهما، هم آيتا الـدَّيْن؛ لأنهما تبيِّنان حكم الـدَّيْن، وما يرتبط به من أحكام فرعية. ولا أجد أحدًا سمّاهما بغير ذلك. ولو أننا وجدنا أحدًا يسميهما آيتي الشهادة؛ لقلنا إنه على حق. فقد ذكر الشهود والإشهاد في الآيتين ثماني مرات هي قوله: "وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ"، وقوله: "مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ"، وقوله: "وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ"، وقوله: "وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ"، "وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ"، وقوله: "وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ"، وقوله: "وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ"، وقوله: "وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ".

وكان أكثر ذكر الشهود والشهادة، يرد في معرض الأمر باتخاذ الشهود. ولم يكونوا - أعني الشهود - محل تكليف ومساءلة إلا ثلاث مرات، هي: ١ - ولا يأب الشهداء إذا ما دُعوا. وهذا تكليف بقبول أن يكون الشاهد شاهدًا، وليس فيه ذكر للعقوبة.

٢ و ٣ - ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه، وهذا نهي عن الكتمان، وبيان لإثم الكتمان.

وكتمان الشهادة من الكبائر؛ ويكون الجُرم بمقدار الجُرم؛ أي أنه كلما كبر الضرر الذي يلحقه الكتمان، كبر جرم صاحبه، فعَظُم مع هذا الجرم إثمه. ولم يرد في القرآن هذا التعبير: "فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ" إلا مرة واحدة، هي هذه. وهو تعبير ينبئ عن عظيم الجرم؛ ذلك أن القلب عندما يكون آثمًا، فلن ينفع في علاجه إلا شيء واحد هو التوبة. وأذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فأقول: إذا ظل الحيف أو الظلم قائمًا على المظلوم، وكان كتمان الشهادة هو السبب في ذلك، وكان ممكنًا رفع الظلم عن المظلوم، بعد وقوعه، فيجب عليه أن يبادر إلى ذلك. وليس له توبة إلا بهذا؛ لأنه حق من حقوق الخلق، والله عزّ وجلّ لا يغفر حقوق خلقه. فإذا فعل واستغفر وعقد العزم على ألا يعود، وصفح المظلوم عما مضى، فقد تاب إن شاء الله. وإذا لم يفعل ظل كما هو وصفه الحق "فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ".

وعندما يكون القلب آثمًا، فإنه يستمرئ كل معصية. وهذا يعني أن الآية لا تصف حاله فقط، وإنما تنبئ الناس وتحذّرهم منه. وقد جاء اسم الفاعل في الآية (آثم) منونًا، وهو يعمل عمل الفعل، و (قلبُه) فاعل مرفوع. وهذا يعني أن قلبه هو الذي صنع هذا الإثم، وعندما يصنع قلب الإنسان إثمًا يكون تعلقه به شديدًا. وهذا بخلاف المعاصي التي يقع فيها الإنسان بسبب ظروف تضطر المفتونين وضعاف الإيمان إلى المعصية، وإن كان الجميع رذائل لا تليق بأهل الشهادتين.

هذا هو إذن، حكم من يكتم الشهادة، ويترتب على ذلك أن الذي يفضي بشهادته، يكون قد خلّص نفسه من أن يكون قلبه آثمًا؛ لأنه بهذا الإدلاء يكون قد حفظ حقوق الناس، وعمل على محاربة الظلم والظالمين. وقد صحّ عن سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه أنه قال: "ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها". هذا هو الأصل، بخاصة عندما يكون الموقف موقف نخوة وشهامة؛ فيهبّ الشاهد إلى أداء



الشهادة قبل أن يسأله الناس ذلك. فهؤلاء الناس ممدوحون بحرصهم على حقوق الناس، ومحاربة الظلم والظالمين، وممدوحون لنخوتهم وشهامتهم.

وقد جاء في بعض الأحاديث ذمّ لمن يشهدون ولا يستشهدون. فقد روى مسلم عن عمران بن حُصين أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إن خيركم قرني، ثم الذين يلونهم (قالها مرتين أو ثلاثًا)، ثم يكون بعدهم قوم يشهدون، ولا يُستشهدون". وهذا الحديث لا يعارض الحديث السابق ألبتّة، ولكنه يقيّده. فبعض الناس سكوتهم خير من كلامهم، حتى لو كان في خير؛ لأنهم يسيئون أكثر مما يحسنون. وفي بعض الناس رعونة، تدفعهم إلى السلوك المتسرّع الذي قد يضر أكثر مما ينفع؛ هذا إذا تصوّرنا إمكان أن كلامهم ينفع. في رعونة هؤلاء، وخفة أحلامهم، ما يدفعهم إلى الإدلاء بالشهادة، قبل أن يستشهدوا؛ أي قبل أن يفكّر أحدٌ أن يطلب منهم الشهادة. وهؤلاء كثيرون في كل زمان. وقد يدفعهم إلى الشهادة شيء من فضولية السلوك، وهو أمر معروف في علم النفس، ويظهر في صُوَر متعددة؛ منها حبُّ الاستطلاع، وحبُّ الإطلاع؛ أي إطلاع الغير على قدرتهم في أن ينصروا إنسانًا بشهادة، أو يخذلوه بشهادة.

في ضوء هذا، ينبغي أن يعاد النظر في بعض الأحكام الفقهية التي استنبطها بعض الفقهاء، من حديث عمران بن حصين، وآخر مثله عن أبي هريرة. فقد قال بعض الفقهاء استنادًا إلى هذين الحديثين: إذا شهد قبل أن يُطلب إلى الشهادة رُدّت شهادته. قلت: الأمر أعمق من ذلك بكثير؛ فإن الحديثين لا يدلان على ما استنبطوه منهما، وإنما يدلان على وجود الرعونة، وحبّ الإطْلاع والاستطلاع، عند فئة من الناس الذين لا يفكر أحدهم في أن يدعوهم إلى الشهادة أصلاً، لعدم رجاحة عقولهم. ومع ذلك يهبّون إليها للإدلاء بما قد يفيد قليلاً، ويضر كثيرًا، والله أعلم.

وقد قرأ الجمهور (ولا تكتموا الشهادة) بالتاء على الخطاب. وقرأ السلمي (ولا يكتموا) بالياء على الغيبة، وهما قراءتان متكاملتان؛ إذ إن التكليف يصبح موجهًا إلى المكلفين، باعتبارهم مخاطَبين مباشرة، وباعتبارهم مبلَّغين (باسم المفعول).



وقرأ الجمهور (فإنه آثمٌ قلبُه) برفع (قلبه)، وقرأ ابن أبي عبلة (فإنه آثمٌ قلبَه) بنصبه. وقد اختلف النحاة والقراء والمفسرون في توجيه هذه القراءة أيّما اختلاف، وردّ بعضهم على بعض بردودٍ لا تقنع أحدًا. وأسأل الله أن يعينني على بيان الصواب، وسأستعرض أقوال بعض العلماء في تخريج هذه القراءة، ثم أدلي بما يعينني الله تعالى عليه.

أولاً: قال مكي بن أبي طالب: "أجاز أبو حاتم نصب (قلبه) بـ (آثم)؛ ينصبه على التفسير (يقصد التمييز). وهو بعيد؛ لأنه معرفة" (مشكل إعراب القرآن ١/١٢١).

ثانيًا: قال أبو حيان: "وقرأ قوم بالنصب ونسبها ابن عطية إلى ابن أبي عبلة، وقال: قال مكي هو على التفسير يعني التمييز، ثم ضعف من أجل أنه معرفة. والكوفيون يجيزون مجيء التمييز معرفة. وقد خرجه بعضهم على أنه منصوب على التشبيه بالمفعول، نحو قولهم مررت برجل حسنٍ وجهَه. وهذا التخريج هو على مذهب الكوفيين جائز، وعلى مذهب المبرد ممنوع. وعلى مذهب سيبويه جائز في الشعر لا في الكلام، ويجوز أن ينتصب البدل من اسم (إنّ)؛ بدل بعض من كل؛ ولا مبالاة بالفصل بين البدل والمبدل منه بالخبر؛ لأن ذلك جائز" (البحر المحيط ٢/ ٣٥٧).

ثالثًا: قال ابن هشام: "ومن الوهم قول مكيّ في قراءة ابن أبي عبلة: "فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبَهُۥ" بالنصب: إن (قلبه) تمييز، والصواب أنه مشبه بالمفعول به كحسن وجهَه، أو بدل من اسم (إنّ)" (مغني اللبيب، ٧٤٥).

قلت: ليس في أي واحد هذه التوجيهات والتخريجات، ما يمكن أن يعتمد عليه، ولا أن يطمأنّ إليه، لا قول من قال إن (قلبَه) تمييز، ولا قول من قال إنه شبيه بالمفعول، ولا قول من قال إنه بدل من الضمير من (إنّه)، هذه واحدة. ثم إن وصف ابن هشام رحمه الله، لقول مكي إنه وهم، في حقيقته عين الوهم؛ لأن مكيًّا ردّ القول إنها منصوبة على التمييز، كما ردّها من بعده ابن هشام نفسه؛ فأين الوهم؟، هذه ثانية.



فما القول في تخريج قراءة النصب؟ قلت: إن سبب اختلاف القوم، في توجيه إعراب (قلبَه) بالنصب، هو أنهم جميعًا ظنوا أن الفعل (أثِم)، لا يكون إلا لازمًا. وعليه، لا بد أن تكون كلمة (قلبُه) مرفوعة، على أنها فاعل لاسم الفاعل. ومن ثم، فإن قراءة الجمهور هي التي يمكن فهمها، دون أي إشكال.

والحق أن الفعل (أثم) يأتي في العربية لازمًا، وهو الأكثر؛ ويأتي متعديًا وهو قليل، ولكنه صحيح فصيح. جاء في اللسان: "**وأثَمَه** الله في كذا، **يأثُمُه** و **يأثِمُه**، أي عدّه عليه إثمًا، فهو مأثوم. (قال) ابن سيده: **أثَمَه** الله **يأثُمُه**: عاقبه بالإثم. وقال الفراء: **أثَمَه** الله **يأثِمُه** إثمًا وأثامًا: إذا جازاه جزاء الإثم.. وأنشد الفراء لنُصيب الأسود:

وهلْ يأثِمنّي الله في أنْ ذكرتُها وعلّلتُ أصحابي بها ليلة النَّفْرِ

انتهى كلام ابن منظور.

وعليه، يتبين بما لا مجال للشك فيه، أن قراءة ابن أبي عبلة، بنصب (قلبَه)، إنما كانت باعتبار اسم الفاعل (آثم)، يعمل عمل فعله المتعدي، ويكون المعنى هكذا: فإنه يؤثّم قلبه؛ أي يجعله آثمًا.

ويؤيّد هذا المعنى، الذي تؤديه هذه القراءة، أن ابن أبي عبلة نفسه، روى قراءة أخرى وبها قرأ: "فإنه أثّمَ قلبَه" بقراءة الفعل بصيغة الماضي المبني للمعلوم، المضعّف العين؛ ليكون (قلبَه) مفعولاً به، مما يدل على أن هاتين القراءتين متكاملتان في تعدية الفعل بطريقتين مختلفتين، وجعل (قلبه) مفعولاً به لهذا الفعل في الطريقتين.

وقوله تعالى: "وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴿٢٨٣﴾". فيه تهديد ووعيد شديدان؛ لمن يكتم الشهادة، ولمن لا يتقي الله ربه، ولمن لا يجيب إلى الإدلاء بشهادته، ومن لا يؤدي الأمانة إلى من ائتمنه عليها. وقد قرأ الجماعة الفعل (تعملون) بتاء الخطاب. وقرأ السلمي (يعملون) بالياء على الغيبة. والقراءتان متكاملتان؛ لأن اجتماعهما يعني أن الناس مكلفون باعتبارهم محلاً للخطاب، من الله سبحانه، وباعتبارهم ملبَّغين (باسم المفعول)، والله تعالى أعلم.



التوجيه النفسي والتربوي

على الرغم من أن آيتي الدَّيْن، هما من آيات الأحكام، فإن فيهما من التوجيهات النفسية، ما لا يستطيع معه أشد المنكرين إنكارًا إلا أن يسلّم بأن هذا الكتاب هو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. وهذا بيان ذلك:

التعامل بالدَّيْن في حقيقته السيكولوجية، نتيجة لباعث نفسي، مؤدّاه أن الثقة هي أساس التعاملات التجارية وغيرها. والثقة استبصار للطرف الآخر، وافتراض الخير فيه. فافتراضنا الخير في الطرف الآخر، يعني أننا لا نحجب عنه خيرًا هو في حاجة إليه. واستبصارنا له يجعلنا ندفع إليه، ما هو في حاجة إليه من مال. ولكن هذه الثقة، لا يجوز أن تكون سببًا في ضياع أموال الناس، وأكلها بالباطل، لذلك شرع الله عزّ وجلّ كتابة الدَّيْن والإشهاد عليه.

والفرق بين كتابة الدَّيْن في الإسلام، وفي غيره من الأنظمة والشرائع والثقافات والقوانين، أن كتابته في الإسلام مصحوبة بافتراض الثقة في الآخرين، وأن كتابته في غيره من الشرائع والقوانين، ناجمة عن افتراض سوء النية في الآخرين. وشتّان بين قانون يعاملك، وأنت محل ثقة عنده وعند المشرّع، وقانون يعاملك وأنت محل شك عنده، وعند المشرع الذي شرعه ووضعه.

وتوخي العدالات المذكورة في آيتي الدَّيْن، يرصد البواعث النفسية، في نفس الإنسان ويعالجها خير علاج. فالكاتب ما وصف بأنه "كاتب بالعدل"، إلا وهو يتوخى في أعماق نفسه، أن توافق كتابته الحق، فيكون ما يكتبه ويقرّره تابعًا للحق، ولا يكون الحق تابعًا له. وهذا لا يكون إلا إذا كانت نفس الإنسان مجرَّدة من الهوى، خليَّة من الباطل والرغبة في أكل أموال الناس بالباطل، أو تضييعها بغير حق.

وكون الذي عليه الحق هو المملي، يعني في حقيقته النفسية، اعترافه بأن الحق أكبر منه، ولذلك فهو يخضع له، وينزل إلى ما يقتضيه الحق من سلوك. فإملاؤه ليس



اعترافًا بما للدائن عليه من مال فقط، ولكنه إلى جانب ذلك اعتراف بالحق وتسليم له. وعليه فإن الإملاء نفسه عبادة، حين يكون بالصورة التي وضحتها.

وأما رفض الكاتب للكتابة، فيعني في ما يعنيه نفسيًا، أنه يتأبى إخضاع ما علمه الله، لحفظ حقوق الناس. وهذا التأبي صورة خفية، من صور خيانة أمانة العلم التي أودعها في من علّمهم، ومجازاة لما أحسن به إليهم، بأسوأ ما تكون المجازاة. ولهذا فإن رفض الكتابة معصية نفسية، قبل أن تكون معصية اجتماعية.

والشهادة ثقة نفسية متعددة الأطراف. فالشاهد نفسه عندما يجد نفسه محل ثقة الآخرين، فإنه يحمل نفسه بالصدق، على أن يكون أهلاً لهذه الثقة. وبذلك يكون القرآن قد ربّى الأفراد الذين يشهدون بالحق، على الصدق وقول الحق. أي أن الآية وهي تطلب الاستشهاد بالشاهدين، فإنما تقدم لنا إنسانًا صادقًا، دون أن نعنّي أنفسنا بإعداده وتقديمه للمجتمع والحياة. وقد بلغ من شدة عناية بعض أهل التقوى، أنهم يحسبون الألفاظ والكلمات، حسابًا دقيقًا، قبل الشهادة، حتى لا يكون في شهادتهم زيادة ولا نقص. فإذا جاء وقت الإدلاء بالشهادة، جاءت وكأنها كلمات محسوبة بأدق الموازين.

من هنا نعرف لماذا وصفت الآية الشاهدين بأنهما شهيدان، بصيغة الصفة المشبهة، لا بصيغة اسم الفاعل. فإن الصفة المشبهة ألصق بصاحبها، وأقوى في دلالة الصفة على الرسوخ والثبات فيه. وأما اسم الفاعل فالأصل أنه متغير، كما في: كاتب، وقارئ، وقادم، وذاهب. فإذا دلّ على رسوخ الصفة أصبح دالاً على الصفة المشبهة؛ كما في: عالم، وخالق، ورازق. وما سمّي شهيد المعركة شهيدًا، إلا بسبب رسوخ الصفة فيه، ولم يُسَمّ شاهدًا؛ لأن هذه الصفة بصيغة اسم الفاعل، ولم يرد اللفظ في كلامهم دالاً على الثبوت عندما يكون بصيغة اسم الفاعل. فانظر كيف دلّت هذه الكلمة على دلالتين، إحداهما لغوية، والأخرى نفسية.

وكما أن الشاهد واثق بنفسه؛ لثقة الناس فيه، فإنه واثق لنفسه كذلك. والثقة للنفس، غير الثقة بالنفس. فإن الشاهد عندما يعلم أن الله قد شرع له من الضمان، ما



شرع لصاحب الدَّيْن من الضمان، فإنه يُقدم على الإدلاء بشهادته غير هيّاب ولا مرتاب، ولا خائف من ريّاب. والضمانات التي قدَّمها القرآن له ضمانات أمنية وأمانية. أما الضمانات الأمنية فهي التشديد على ألاّ ينال الشاهد أو الكاتب أي ضرر كما وضحنا. وأما ضمانات الأمان فتحتاج إلى بيان، ونقف عند فعل الإضرار منهيًا عنه في (ولا يضارّ كاتب ولا شهيد)، لنجد فيه المطل والتشديد؛ أعني مطل الألف حتى تخرج عن المدّ الطبيعي، لتؤدى في ست حركات، والتشديد الذي في الراء. فالمطل والتشديد يدلان على مطل الخوف من الظلم، وإن لم يَطُل زمانه، وعلى الشدة التي يمثلها تشديد الراء. وهذا له دلالته التي أصبحت من المسلّمات في علم دلالة الصوت، وهو أحدث العلوم اللغوية المعاصرة. فالخائف من الأذى يجد الظلم الذي يخافه، أطول من زمان الخوف؛ بسبب ثقله على النفس، ويجد له وطأة يمثلها التشديد. وهذان الأمران، أعني المطل والتشديد، ظاهرتان صوتيتان استثمرتهما الآية في الدلالة على وضع نفسي، لا يزول إلا بوجود الضمان، وعند ذلك يحدث له الأمان النفسي.

والاسترابة وظيفة من وظائف النفس التي لها وجوه إيجابية، وأخرى سلبية. أما الإيجابية، فهي التي تدفعنا إلى التحقق من أمور، يحسن أن تكون محل شك. وقد يستريب أحدنا بذاكرته، فيستعين بغيره لتذكيره. والاستعانة هذه تبدّد القلق من أنفسنا؛ لأنها ترجح وجه الحق والصواب، أو هكذا يفترض أن يكون الحال. ولست أجد تعبيرًا أعظم ولا أدق من تصوير الآية للمرأتين تنسى إحداهما وتضل، فتستعين بالأخرى فتذكرها بالحق والصواب؛ أي أن عجزها لم يدفعها إلى أن تستكبر وتكابر، بل دفعها إلى أن تستعين بالأخرى، فوضع المرأتين: إحداهما تنسى، والأخرى تذكّر، يعبّر عن التكامل كذلك. والتكامل يبدأ من النفس، وينتهي في الواقع. هذه هي الاسترابة الإيجابية، وهذه نتائجها، أو بعض نتائجها.

أما الاسترابة السلبية، فهي التي تجعل المسلم يشك في أخيه المسلم، دون مسوغ للشك؛ فلا يدفعه إليه إلا الظن المبني على مقدمات خاطئة، أو ربما كان من غير مقدمات.



وفي الحالين فهو آفة نفسية، لا ينبغي أن تبنى عليها العلاقات الاجتماعية، بَلْه المالية والاقتصادية. ومن أجل ألا يُسمح لهذه الاسترابة، أن تجد إلى الحياة سبيلاً، لا بد أن يحول بينها وبين النفس حائل أقوى منها، حتى لا تكون قادرة على هدم هذا الحائل وتجاوزه.

ولذلك قالت الآية الكريمة: "وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟"، فعدم الاسترابة هدف في ذاته؛ لأن سائر الأهداف النفسية والاجتماعية تقوم عليه. ولما كان من الضروري النظر في العلاقة بين التراكيب القرآنية والمعاني النفسية التي تصير إليها هذه التراكيب؛ كان لا بدّ من النظر في قول الحق سبحانه: "وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟". أقول: عندما تحذّر إنسانًا من شيء لا يحبه، أو ليس من مصلحته أن يفعله كأن تحذره من كراهية الناس له تقول له: ذلك أدنى ألا يكرهك أحد من الناس، فيتحرك في نفسه دافع من الحذر، يجنبه من ذلك المحذور. فأنت لا تحذره فقط، ولكنك تستثير فيه دافع اليقظة والانتباه.

لله ما في السموات وما في الأرض

"لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾".

في هذه الآية دلالات عظيمة في كليات الاعتقاد، وبناء النفس الإنسانية. والجمع بين الاعتقاد واستقامة النفس مسلك قرآني معروف. وهو في هذه الآية مليء بالعجائب التركيبية والنفسية.

تقرّر الآية أن لله ما في السماوات وما في الأرض. وهذا يعني ابتداء، تقريرًا لملكية الله ووحدانيته. فالله سبحانه هو المالك الحقيقي للسماوات والأرض. وهي ملكية لا يدّعيها أحد، ولا يثبتها أحد لغيره سبحانه وتعالى. والسبب في هذا أن ادّعاء ملكية السماوات والأرض، خارج عن قدرة المخلوقين جميعًا، فادعاء أي واحد منهم لهذه الملكية، ليس تحته طائل يمكن أن يفيد المدّعي منه بشيء. وإنما يدعي الإنسان ملكية ما يمكن أن يقع تحت



يديه، فيكون مخصوصًا له لا لغيره. ولما كان هذا الادّعاء لا يمكن إثباته، فالناس جميعًا لا يصدقونه. ولما كان شأنهم جميعًا على هذا النحو، لم يظهر من بينهم من يقول: أنا مالك السماوات والأرض. وهذا إقرار تلقائي بعجزهم، بل هو إقرار بأن مالك السماوات والأرض هو الله تعالى، وهو أحد المعاني التي تفصح عنها الآية.

وإقرارهم بعجزهم، يعني تلقائيًا أنهم يسلّمون بوحدانية من يملك السماوات والأرض. فعندما تثبت الآية ملكية الحق لهما، تنفي أن يكون له شريك في ذلك، بل إن عدم وجود من يدعي هذه الملكية، إقرار ضمني بوحدانية المالك. وهذا معنى آخر، تريد الآية أن تصل بنا إليه. ولكنها تريد أن تسمو بنا حتى نصل إليه. وكلمات الآية واضحة؛ فقد قدّمت المالك على المملوك (لله ما في السماوات وما في الأرض). وهذا يعني أن له - لا لغيره - ما في السماوات وما في الأرض.

وملكية الله عزّ وجلّ ليست ملكية اقتناء، كما هي عند المخلوقين الذين يقتنون ما عندهم، وقد تحصّلوه من غيرهم. أما ملكية الله فهي ملكية من خلق الملك ولم يشاركه فيه أحد. ويرزق فلا يشاركه في الرزق أحد، وهي ملكلة القيوم الذي لا يقوم ملك السماوات والأرض إلا بأمره. ملكية من لا يغيب عن علمه شيء مما يملك، ملكية الذي خضع له كل شيء في ملكه، مِلكية المالك، ومُلكية الملك. هذه المعاني متضمنة في قول الحق: "لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ".

وملكية الحق لما في السماوات وما في الأرض، ملكية شاملة لأدقّ الدقائق، وأعظم ما في الكون من مخلوقات. ولهذا فما بين السماء والأرض مملوك له سبحانه. ومن عجائب التركيب القرآني أنه في سياقات معينة، يرد ذكر السماوات والأرض وما بينهما، وفي سياقات أخرى لا يذكر ما بينهما. فعندما لا يكون السياق مقتضيًا ذكر (ما بينهما)، لا ترد العبارة عند ذكر السماوات والأرض، كما في قوله: "لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ" (الشورى ٤٩)، وكما في قوله: "وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ" (الفتح ١٤)، وقوله: "لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ



شَيْءٍ قَدِيرٌ" (الحديد ٢)، وقوله: "يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ" (التغابن ١).

أما إذا كان ذكرها مما يقتضيه السياق القرآني، أثبتها النص الحكيم، كما في قوله عزّ اسمه وتعالى ذكره: "وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ" (المائدة ١٧)، فإنه عندما نفى أن يكون الله هو المسيح ابن مريم، أثبت لله ملكية كل شيء، في السماوات والأرض وما بينهما. وهكذا فإن كل آية يرد فيها ذكر (ما بينهما)، فإنها ترد والسياق كفيل بها. فسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم الكلام!

ولكن الآية تنص على أن لله ما في السماوات وما في الأرض، ولا تذكر السماوات والأرض مملوكين؛ أي أن الآية لم تقل: لله السماوات والأرض، بل خصّت ما فيهما. وهي لفتة قرآنية عجيبة؛ لأنهما إذا كانتا له سبحانه، كان كل شيء فيهما له، فلماذا عدلت الآية عن ذلك التعبير إلى هذا؟ قلت: لأن ما فيهما من الخلائق لا يكاد يقع تحت حصر، ولا يجمعها علم إلا علمه سبحانه. وصرف نظر المتلقي إلى هذه الكثرة هو المراد من ذلك، والله أعلم.

والدليل على هذا أن الاسم الموصول (ما) مبهم، وإبهامه قرين الدلالة على كثرة مضمونة ومحتواه، وليس المقصود من الاسم الموصول (ما)، أن يدل على غير العاقل في هذا السياق. فإن إبهامه يجعل العاقل وغير العاقل متضمنًا فيه.

(وإن تبدوا ما في أنفسكم، أو تخفوه يحاسبكم به الله)

الجملة الشرطية هذه معطوفة على الجملة الإخبارية التي قبلها؛ بل إن العطف نفسه تفريع عليها؛ ذلك أنه لما كان ما في السماوات والأرض لله، فقد ترتب على ذلك وتفرع عليه، أن أدقّ الدقائق مترتبة على هذه الملكية، حتى خواطر النفس يعلمها خالق النفس وبارئها.



والمعلوم أن الله عزّ وجلّ لا يحاسب على خواطر النفس التي ليس للمرء قدرة على درئها، ما دام لا يترتب على ذلك، أن تكون هذه الخواطر دوافع إلى السلوك غير السّوي، وغير المقبول شرعًا.

وإذن، يكون الكلام في الآية، على ما يضمره الإنسان، وما يُبيّته من نوايا، أو ما يكون في النفس من نوازع سيئة، تدفع صاحبها إلى أن يقع في المخالفات الشرعية. هذه النوايا والنوازع هي التي يحاسب عليها، سواء أبداها، أم أبقاها في نفسه، حبيسة قلبه. فالحسد الذي يغلي به صدر الحاسد، داخل ضمن دلالة الفعل "تخفوه"، إذا أبقاه صاحبه في صدره، فلم يؤذ به محسوده علنًا. وإذا أظهره، فحسابه عليه أشد وأعظم، ولذلك قدّم الله سبحانه، ذكر الإظهار، وأخّر ذكر الإخفاء.

والمقصود بالحساب نتيجته، أعني العقاب. وفي هذا الجزء من الآية، تحذير من أن يكون في قلب الإنسان، شيء من الأمراض الباطنة. فالله عزَّ وجلَّ عندما يحذّر منها، فإن تحذيره يعني، أن الإنسان محاسب على نوازع الشرّ، والمكر السَّيِّئ، أظهر ذلك أم أخفاه. وإن إخفاءه لا يبرّئه من الحساب والعقاب؛ لأن الله عزّ وجلّ لا يقبل أن يكون الإنسان على ظاهر طيب يقبله الناس، وأن يكون باطنه على ما لا يقبله الله، ولا يرضى به. فإذا كان الإنسان يُظهر للناس ما يسرّهم ويرضيهم، ثم يُبطن لهم خلاف الذي أظهر، فقد خانهم وخدعهم. وإذا كان الإنسان يظهر للناس خيرًا، فباطنه أولى بذلك الخير.

وتظهر دلالة المحاسبة على العقاب، من حيث إن الآية قد صرَّحت بعد ذلك، أنه بعد الحساب، يعفو الله عمن يشاء ويغفر له، ويعاقب من يشاء. فلو لم يكن الإظهار والإضمار شرًا، ففيم يعاقب من يريد أن يعاقبه؟ بل كيف يغفر لمن اجترح ذلك، إذا لم يكن الذي اجترحه سوءًا؟ إذن، فالآية تتحدث عن السوء، أعلنه صاحبه أم أبقاه سرًا مكتومًا لا يعلمه إلا الله.



(فيغفر لمن يشاء، ويعذّب من يشاء، والله على كل شيء قدير)

يقرر هذا الجزء من الآية، أنه تعالى يغفر لمن يشاء من المسلمين، ويعذّب من يشاء منهم. ودلالة الفعل (غفر) على محو الذنوب دلالة مجازية؛ لأن الأصل في ذلك الفعل أنه يدل على التغطية والستر. فبالمغفرة تغطى الذنوب وتستر؛ فكأنها لم تكن. وفي هذا دلالة عظيمة على أن الله عزّ وجلّ لا يحب أن يُرى من عبيده، إلا ما أحب لهم أن يفعلوه. والذين يشاء الله أن يغفر لهم، هم أهل الحُظوة عند الله تعالى، وهؤلاء لا يكونون إلا أهلاً للخير. فهو يتجاوز عن سيئاتهم؛ لأنه يعلم أن الخير الذي فيهم، أكثر من الشرّ الذي وقعوا فيه. وأما الذين يعذّبهم، فإنه يعلم - وهو خالقهم - أنهم كالشرِّ الذي في أنفسهم.

وكونه سبحانه قديرًا على كل شيء، يعني أنه قادر على أن يعذّب أهل الكفر جميعًا، وأنه قادر على أن يمحو ما يشاء من الذنوب للمسلمين؛ فكلنا خلقه وعبيده، سبحانه وتعالى.

قرأ ابن عامر، وعاصم، وأبو جعفر، ويعقوب (فيغفرُه، ويعذبُ) بالرفع فيهما على الاستئناف. وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، عطفًا على جواب الشرط المجزوم (يحاسبْكم). وقرأ ابن عباس، والجحدري (فيغفرَ .. ويعذبَ) بالنصب على إضمار (أنْ) فيهما.

هذا، وقد أدغم الراء في اللام (فيغفر لمن) أبو عمرو، وابن محيصن، واليزيدي، ويعقوب. وقرأ قالون، وابن كثير، وحمزة، والكسائي، وخلف، وورش بالجزم، مع إظهار الراء (فيغفرْ لمن). وأما قوله (ويعذبُ من يشاء)، فقد قرأ بإدغام الباء في الميم أبو عمرو، والكسائي، وخلف، وقالون، وابن كثير، وحمزة، واليزيدي، وابن محيصن، والأعمش.



التوجيه النفسي والتربوي

هذه الآية من الآيات المربّيات للنفس الإنسانية، بخصوص ما ميزّها به، من الخفاء القابل للتوجيه على خفاء. فكل إنسان يعرف خبايا نفسه، وهو قادر على أن يوجه هذه الخبايا، بحيث لا يراه أحد إلا الله. فإذا فعل فقد هدم قدرًا كبيرًا مما يفسد العلائق بينه وبين غيره. وإذا لم يفعل فإن خبيئة نفسه من الإثم والعدوان، ستتحول إلى سلوك مؤذٍ للناس، ضار لهم.

وهكذا يكون الإنسان ذاته قادرًا على أن يفعل الخير، بإضماره له. ويكون قادرًا على فعل الشر وهو ينوي أن يفعله. هذا هو واقع النفس الإنسانية، في كل زمانٍ ومكان. وهذا هو الذي يجعله محل المساءلة الدائمة؛ لأن القصد دائم، والإضمار مستمر؛ ولولا هذا ما كنا نجد في حياة الناس شيئًا من التقلب، فقد كان تقلّبهم نتيجة التقلّب في النوايا وخفايا النفس.

ولما كانت النفس تغالب صاحبها، فما تضمره النفس أغلب، وما يتويه الإنسان يهيمن على سلوكه، فكيف لا يكون بعد ذلك محلاً للخطاب الإلهي: "وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ".

والآية هذه من الآيات المربّيات، باعتبارها منبهًا للإنسان، حتى يسيطر على نفسه، فيكبح جماح الشر فيها. وقد وقعت الآية في الموقع المؤثر في نفوس الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، فتنبهوا إلى أن دخيلة النفس ليست مبرأة من الحساب. وما ينبغي أن يفهم من خوفهم عند نزولها، أنهم كانوا يعترضون. ولكنهم في الواقع تنبهوا إلى ما لم يكونوا قد تنبهوا إليه من قبل. والتنبيه إشعار للنفس بشيء غفلت عنه، والأشياء التي يغفل عنها الناس كثيرة في حياتهم. والتنبيه عليها إيقاظ للوعي، ومن ثم تذكير بالواجب.



لا نفرّق بين أحد من رسله

"ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾".

روي عن ابن عباس في سبب نزول الآية أنه قال: لما نزلت هذه الآية: "وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ" فزع بعض الناس إلى النبي صلّى الله عليه وسلم، وكان قد دخل في قلوبهم شيء؛ كأنهم استثقلوا ذلك، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: قولوا سمعنا وأطعنا، فقالوها، فألقى الله عزّ وجلّ الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله: "ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ ....." الآية، هذا بعض ما روي في سبب نزول الآية.

من المسلّم به أن المؤمن شديد الحساسية، بشأن كل ما يتعلق بإيمانه. ومن الظاهر أن الصحابة عندما نزلت الآية: "وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم ......" قد اعتراهم شيء من الخوف والهلع؛ فظنوا أن الله يحاسب على الخواطر التي لا يملك الإنسان دَرْءَها. هكذا هي شفافية الإيمان، فهذه الشفافية هي التي تجعل المؤمن خائفًا من أن يؤخذ بما لا يستطيع أن يتحكم به، من أحاديث النفس. في مثل هذه الحال، يكون الإيمان حقًا قد ظهر في صورة من أكمل صُوَره. وهذا هو الذي نلمسه ونقرؤه في هذه الآية؛ فإن قوة الإيمان تظهر في ثناء الله عليهم: "آمن الرسول..... والمؤمنون".

ففي الآية إذن مدح وثناء على الرسول والمؤمنين؛ لأنهم آمنوا. وقد قُدّم الرسول عليهم بالإيمان: "ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ"؛ ليتأسّوْا به صلى الله عليه وسلم. والمراد من كونه قد آمن بما أنزل إليه من ربه، أنه سلّم تسليمًا كاملاً، وأنهم لما رأوه كذلك سلّموا بالذي سلّم به. فيكون المقصود من كونهم آمنوا أنهم آمنوا إيمان تسليم، ولو لم يكن التسليم هو المراد من قوله (آمن الرسول) لما كان في ذلك مدح له بأنه آمن بالذي أنزل إليه، وكيف لا يؤمن به وقد أنزل إليه؟ فالتسليم هو المراد من الفعل (آمن)



وأما قوله (بما أنزل إليه من ربه) فيعني القرآن دون شك. وقد تعلق بالفعل (أنزل) الجار والمجرور (إليه)؛ ليشير بذلك إلى خصوصية هذا النبي الكريم، بأكرم كتاب أنزل على نبي. فالجار والمجرور (إليه) أدلّ على هذا المعنى من الجار والمجرور (عليه)؛ فهما يوحيان بالخصوص الذي هو له، أكثر من دلالة (عليه). ويظهر مفهوم الخصوص أيضًا، مما يشير إليه القرب في قوله تعالى (ربّه).

وفي الآية وقفان يدلان على معنيين مختلفين؛ فقد تقف بعد كلمة (ربّه) مباشرة، فتكون القراءة هكذا: آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه، ثم تستأنف فتقرأ: والمؤمنون كلٌّ آمن. وقد تقف بعد كلمة (والمؤمنون)؛ فتكون القراءة هكذا: آمن الرسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون، ثم تستأنف فتقرأ: كلٌّ آمن... والمعنيان اللذان تحدثهما القراءتان واضحان، ويكمل كل واحد منهما الآخر.

(كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)

(كلّ) اسم يدل على الشمول، يضاف ويقطع عن الإضافة. فإذا أضيف امتنع تنوينه كما في قوله تعالى: "﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ". وإذا انقطع عن الإضافة وجب تنوينه رفعًا كما في قوله تعالى: "كُلٌّ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥ"، وكما في "كُلٌّ ءَامَنَ"، ونصبًا كما في قوله تعالى: "وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰ"، وجرًا كقول تعالى: "مِن كُلٍّ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ".

وقد جاء الفعل (آمن) مفردًا؛ لأن (كلاً) تدل دلالة شمول على كل مفرد في المجموع. فكل واحد منهم مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. والإيمان هو تصديق بالجَنان، وعمل بالأركان، وتسليم للدّيّان.

والإيمان بالملائكة تصديق بكل ما أخبرنا الله ورسوله عنهم. والكتب السماوية التي أخبرتنا عنها هي: التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم، والقرآن.



والرسل هم الذين اختارهم الله من أصلح الناس، وأرسل مع كل واحد منهم رسالة، يدعو بها إلى الإيمان بالله، وتوحيده، والعمل الصالح. ولما جاء ذكر الرسل، التفت النص إلى المؤمنين، فروى عنهم قولهم: لا نفرّق بين أحد من رسله. والأصل أنهم لا يفرقون بين رُسُله، ولكنه قال: "لا نفرّق بين أحد من رسله". والآية فيها إيجاز حذف، والتقدير: لا نفرّق بين أحد وغيره من الرسل، وإنما كان هذا الحذف من أجل الإمعان في الدلالة على عدم التفريق. فكما أن الواحد لا يفرق بينه وبين نفسه فكذلك الرسل؛ فهم باعتبار الإيمان والدعوة إليه، كأنهم رسول واحد.

من المعروف في العربية، أنك إذا أردت أن تنفي وجود تفريق بين أفراد مجموعة من إخوانك قلت: لا أفاضل بين أحد من الإخوان، والمعنى هو الذي ذكرت. ومن جهة التركيب، يكون في العبارة إيجاز حذف، والتقدير: لا أفاضل بين أحد وسائر الإخوان، هذا ما جرى به اللسان العربي.

عندما حكت الآية قولهم: "لا نفرّق بين أحد من رسله"، لم تقل قالوا: لا نفرّق بين أحد من رسله، بل ظهر قولهم وكأنه جزء من الكلام السابق: "كلٌّ آمن.... ورسله لا نفرّق بين أحد". لكنه عند نسبة السمع والطاعة إليهم جاء الفعل (قالوا): "وقالوا سمعنا وأطعنا". وما هذا وذاك إلا لحكمة عظيمة. أما أنه لم يقل: وقالوا لا نفرّق بين أحد من رسله، فمن أجل ألاّ يظن أحد من الناس، أن عدم التفريق بين الرسل من فضل صنعهم هم، وأنهم هم الذين أحدثوه وصنعوه، وإنما هو في الحقيقة من أمر الله لهم، ولم يكن لهم من فضل في إحداثه؛ فالفضل في أنهم صدَّقوا ما أمروا به.

وأما ورود الفعل (قالوا) عند ذكر السمع والطاعة: "وقالوا سمعنا وأطعنا"؛ فلأن القول قولهم، وهم الذين أحدثوه، على النحو الذي ارتأوه ووفّقوا إليه. ولذلك ورد فعل القول مسندًا إليهم؛ فسبحان الذي أحكم كتابه بأحكم الكلام.



(وقالوا: سمعنا وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير)

في هـذا الجزء مـن الآيـة عجائـب مـن عظمـة الـنظم والدلالـة فقـولهم: سمعـنا وأطعنا، يعني أنهم استجابوا. والحق أن الفعل (سمعنا) وحده يدل على الاستجابة في هذا السياق. وإنما لم يكتف النص به، فعطف عليه الفعل (أطعنا)؛ حتى لا يتوهم متوهم أن المقصود هو أنهم سمعوا فقط، فعطف عليه فعل الطاعة، درءًا لهذا الفهم، هذه واحدة. ثم إنه لما عطف على (سمعنا) الفعل (أطعنا)، لم يعد الفعل (سمعنا) دالاً على مجرد السمع، ولا دلّ على الطاعة فقط. أما أنه لم يدل على مجرد السمع، فلأن دلالته تحولت إلى (استجبنا لدعوتك). وأما أنه لم يدل على الطاعة فقط؛ فلأنه ليس من البيان الرفيع أن يستعمل الفعل بمعنى، ثم يعطف عليه بفعل آخر بالمعنى نفسه، وعلى ذلك يكون التقدير: استجبنا لدعوتك، وأطعنا أمرك.

وجاء بعد قولهم سمعنا وأطعنا مباشرة قولهم: غفرانك ربنا. وفي هذا ما فيه من الدلالة، على أن الدعاء يكون مستجابًا بإذن الله تعالى، بعد الطاعة والتسليم لله. وقولهم: وإليك المصير إيمان خالص بالآخرة، وهو مع ذلك تسليم لله عزّ اسمه وتعالى ذكره.

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآية من عجائب النفس الإنسانية، ما يدل على أن هذا الكتاب من لدن حكيم خبير. فمن صفات النفس الإنسانية أنها إذا صَفَتْ كانت أنموذجًا في الوعي، وما يصدر عنها من تفكير وسلوك. وقد لخصت الآية الكريمة وعي الرسول والمؤمنين بكلمة واحدة، هي (آمن). وهذه الكلمة في هذا السياق، تدل على أن كل ما يصدر عن جماعة المؤمنين من تفكير وسلوك، إنما هو بسبب هذا الوعي الإيماني الملخص بهذه الكلمة.

ويكون هذا الوعي في حافظة المؤمن، على قدر كبير من الحضور؛ بحيث إنك إذا نظرت إليه، فإذا هو ماثل أمامك في كل لحظة، بخاصة عندما يكون هذا الوعي سببًا للتميز



على الآخر. فممّا لا شك فيه أن أهل كل رسالة يعظمون نبيّهم ورسالته. وقد يكون هذا التعظيم سببًا لإيذاء أصحاب الرسالات السماوية، عليهم الصلاة والسلام، بخاصة عندما نرى كفر أتباعهم بهم. هنا يتدخل الوعي الإيماني الذي تريد الآية أن تبثه في نفوس المسلمين. فوعهيم يحفظ إيمانهم بالمرسلين جميعًا، فلا نفرّق بين رسول ورسول، مهما فعل أتباعهم الذين حرّفوا وبدّلوا، في إيذاء المسلمين. فالوعي الإيماني هو الذي يحفظ المسلم من السقوط في الهاوية التي سقط فيها اليهود والنصارى.

والوعي الإيماني الذي تبثّه الآية، وتعبّر عنه أصدق تعبير، ماثل في كلماتها: "سمعنا وأطعنا". فالسمع هنا وعي وإدراك، والطاعة هنا لا تكون إلا عن وعي وإدراك.

هذا هو الأنموذج القرآني في تربية النفس الإنسانية، وصقل وعيها وإدراكها. فسبحان الذي أحكم هذا الكتاب بأحكم الدلالات، وأرفع الكلام.

لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها

" لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ".

بدأت هذه الآية بذكر مقصد عظيم، من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو اليُسر في التكليف. وقد جاء التعبير عنه في هذه الآية، بقول الحق سبحانه: "لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ"، والوسع هو الطاقة. والتعبير بالصيغة القرآنية هذه، يتضمن عدة دلالات، أولها: أنه ما دام لا يكلفها إلا وسعها، فهو إذن يكلفها وسعها. وثانيها: أن التعبير بالنفي، في هذا السياق، أظهر في الدلالة على نفي المشقة، من التعبير بالإثبات. وثالثها: إزالة التوهم من نفوس المكلفين، وإزالة ما قد يساورهم من شكوك، في أن التكليف قد يكون فوق طاقتهم، فالآية تدرأ هذا التوهم وتدفعه.



ثـم ذكـرت الآيـة مقـصدًا آخـر مـن مقاصـد الشريعة وهو أن الإنسان رهين عمله ؛ كمـا قـال الله عـزّ وجـلّ في آيـة أخـرى : "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ". فالخير محسوب لفاعلـه ، والـشر محسوب على مجترحه ومقترفـه. فقـول الله سـبحانه : "لَهَا مَا كَسَبَتْ" يعني أن الخير والبر والتقوى محسوب لها. وقولـه : "وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" يعـني أن الـشر محسوب عليها ، وعلى ذلـك فإن الجملتين "لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت" تفريع على قوله الحق : ""لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" .

ثـم إن التركـيب القرآنـي كلـه : لا يكلـف الله.... إلى قـولـه : اكتسبت ، تـركيب اعتراضي بين ما قبله وما بعده. فالذي قبله دعاء ، والذي بعده استكمال لهذا الدعاء.

ومع وجـود الاعـتراض ؛ فقـد جـاء الـدعاء الـذي بعده ، بيانًا له. وحقيقة ذلك أن الآيـة بـدأت بقـوله سبحانه : "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا". فطلـب عـدم المؤاخذة على النسيان والخطأ هو في حقيقته ، تفصيل طلبي للحقيقة الكلية ، وهي أن الله لا يكلف نفسًا إلاّ وسعها.

وقـد صحّ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ؛ أي ما حُملوا على فعله حملاً ، وأكرهوا عليه إكراهًا.

(ربنا ولا تحمل علينا إصْرًا كما حملته على الذين من قبلنا)

الإصْرُ هـو العهـد المؤكد ، والميثاق المغلـظ ، فقـد قال سبحانه : "وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي" أي عهـدي وميثاقي. وهـذا الـدعاء يفـصح عـن المقـصد الـذي ذكرناه مـن مقاصـد الشريعة الإسلامية ، وهو التيسير.

وجـه التيـسير هـنا أن المؤمـنين يـسألون الله عـزّ وجـلّ ، ألاّ يأخـذ علـيهم ميثاقًا لا يـستطيعون الـوفاء بـه ، كمـا حـدث مـع بني إسـرائيل ؛ فكانـوا يـسألون الله أن يأخذ عليهم



العهد والميثاق، بألاّ يعصوه، فإذا أخذه عليهم نكثوا عهدهم مع الله. ونقض العهد بالمعصية، أشد وأفظع من ارتكاب المعصية، من غير أن يكون هناك عهد مسبق بعدم ارتكاب المعصية. وكانوا يشدّدون على أنفسهم بالعبادة، وبخاصة في الطهارة، فيشدّد الله، ثم لا يفون بما عاهدوا عليه الله.

(ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به)

يكشف هذا الدعاء عن القصد الذي ذكرناه، من مقاصد الشريعة، وهو أن الطاقة هي مناط التكليف. فطلبهم من الله ألا يحملهم ما ليس لهم طاقة بحمله، ينبئ أن هذا الدين ما كان إلا من أجل أن يكون دين الحياة. ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كانت العبادة فيه على قدر الطاقة.

وقد ترجم هذا عمليًا في كل العبادات؛ فالمريض يصلي قاعدًا، وإذا لم يتمكن من القعود فمُستلقيًا، وإلا فبعينيه. والمسافر يقصر الصلاة، وتجمع الصلاتان تخفيفًا وتيسيرًا. والمريض والمسافر يفطران في رمضان، والحج كله تيسير؛ حتى إن النبي ما سئل في حجة الوداع عن شيء إلا قال: افعل ولا حرج، وهكذا في سائر العبادات، مما هو معروف.

(واعفُ عنا، واغفر لنا وارحمنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين)

العفو هو الصفح وعدم المساءلة، والغفران هو إسقاط الذنوب، والرحمة هي الشفقة. وبذلك يكون المؤمنين سائلين الله أن يصفح فلا يسأل، وأن يغفر فلا يعذّب، وأن يرحم ضعفنا فيهدينا إليه. وهو تعالى مولانا أي سيدنا وربّنا. فهو القادر على أن ينصرنا على القوم الكافرين.



وقبل أن نختم الحديث عن مسك الختام، نسرد ما قاله سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، بشأن آخر آيتين من سورة البقرة، فقد أخرج البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي في السنن، عن عبدالله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كَفَتاه".

وأخرج أحمد والنسائي والطبراني والبهيقي في الشُّعب بسند صحيح عن حذيفة ابن اليمان أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: أعطيت هذه الآيات من آخر سورة البقرة من كنز تحت العرش، ولم يُعطها نبي قبلي".

وأخرج مسلم عن ابن مسعود قال: لما أسري برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهي به إلى سدرة المنتهى فأعطي ثلاثًا: أعطي الصلوات الخمس، وأعطي خواتيم سورة البقرة، وغفر لمن لا يشرك بالله شيئًا من أمته.

التوجيه النفسي والتربوي

في هذه الآية قدر عظيم من الحض على الوعي الإيماني الذي كنا قد تحدثنا عنه من قبل. فالوعي الإيماني هو الذي يعمل على استثمار الإنسان لطاقاته في ما ينفعه وينفع الناس، في الدنيا والآخرة. وهو الذي يجعل الطاقة حَكَمًا على الفعل، ولا يجعل الفعل حَكَمًا على الطاقة، بمعنى أنه لا ينظر إلى ثِقل الفعل، ليجعل هذه الثقل مسوغًا للفرار منه. فما دامت طاقته قادرة على أداء الفعل، فهو مكلف به، على ألاّ يلحق به شيء من المشقة والعسر؛ لأن العُسر موقوف. وما أوقفه الله لا يحركه أحد.

والوعي الإيماني في هذه الآية، هو الذي يحمل الإنسان على مراجعة نفسه ومحاسبتها. ولكنه مع هذه المحاسبة، يعلم أنه بحاجة إلى ربه عزّ اسمه وتبارك ذكره؛ ليرفع عنه تبعات النسيان، والنفس تنسى، وأن يبرّئه من عواقب الخطأ، والإنسان يخطئ. يتوجه المؤمن والوعي الإيماني، بكليته إلى ربه: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا



تحمل علينا إصرًا كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به، واعف عنا واغفر لنا وارحمنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وأصحابه وأزواجه وذريته، ومن اهتدى بهديه وسار على سنته إلى يوم الدين.

انتهى الجزء الأول من هذا التفسير، ويليه الجزء الثاني بإذن الله تعالى، ويبدأ بتفسير سورة آل عمران

ثَبَتُ الموضوعات

الموضوع	الصفحة





الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

